

Introduction

All our traditional ethics, law, scholarship, rites and customs are survivals of feudalism. When compared with the achievement of the white race, there is a difference of a thousand years in thought, although we live in the same period. Revering only the history of the twenty-four dynasties and making no plans for progress and improvement, our people will be turned out of this twentieth-century world, and be lodged in the dark ditches fit only for slaves, cattle, and horses. What more need to be said? I really do not know what sort of institutions and culture are adequate for our survival in the present world if in such circumstances conservatism is still advocated. I would much rather see the past culture of our nation disappear than see our race die out now because of its unfitness for living in the modern world.¹

Voici très certainement les phrases les plus célèbres du premier numéro de *La Jeunesse*, cette revue importante pour l'histoire moderne chinoise puisque c'est elle qui allait marquer le début du mouvement du Quatre Mai.² Ces quelques lignes de « L'appel à la Jeunesse » rédigées par Chen Duxiu 陳獨秀 (1879–1942)³ n'ont cessé d'être reprises dans les ouvrages portant sur l'histoire politique et intellectuelle de la Chine moderne. Elles ont souvent été interprétées comme une volonté de refondre l'idée moderne d'une nation chinoise. On serait là face à une fracture dans l'histoire du pays, une rupture entre un monde traditionnel, où la figure impériale, doublée par l'idéologie confucianiste, marquait le summum de l'autorité, et un monde moderne, apanage de la nation. Aussi, Joseph Levenson écrivait-il que le nationalisme chinois se développa « *as a denial of culturalism* ». ⁴ Si Chen reconduisait le projet de Zhang Zhidong 張之洞 (1837–1909) de « préserver le

-
- 1 Chen 1915a, 3; dans la traduction anglaise proposée par Teng et Fairbank, 1954, 242.
 - 2 Chow 1960, 41; il s'agit d'une position presque systématiquement reprise dans tous les ouvrages concernant le mouvement du Quatre Mai. Timothy Weston a néanmoins rappelé que *Le Tigre* (*Jiayin zazhi* 甲寅雜誌) édité par Zhang Shizhao 章士釗 (1881–1973) pouvait également prétendre à ce titre (Weston, 1998).
 - 3 Pour une biographie de Chen Duxiu, Cf. Kagan 1972; Lee 1983; Tang et Lin 1988; Chao 2009.
 - 4 Levenson, 1958, 105.

pays » (*baoguo* 保國) et de « préserver la race » (*baozhong* 保種), il n'associait plus cela à la « préservation des enseignements » (*baojiao* 保教), notamment des enseignements confucéens (*kongjiao* 孔教) et des pratiques rituelles (*lijiao* 禮教). Pour Chow Tse-tung, « Chen Duxiu insistait sur la nécessité d'une destruction des traditions stagnantes et d'un réveil idéologique de la jeunesse chinoise sur laquelle reposait l'espoir de construire une nouvelle Chine ». ⁵ Cette idée sera reconduite avec force par Lin Yusheng dans sa thèse sur « l'iconoclasme totalistique » (*totalistic iconoclasm*) et plus récemment encore par Edmund Fung. ⁶ Pour autant, est-ce là une description fidèle des positions de Chen ? L'historiographie de la Chine moderne n'a-t-elle pas dressé un portrait par trop hyperbolique de Chen Duxiu ? Ces interrogations serviront de fil rouge à cette note de recherche. En replaçant Chen Duxiu dans son temps, c'est-à-dire autant dans la suite chronologique de ses articles que dans le vocabulaire qui était le sien, il s'agira pour nous de montrer un décalage entre ce que Chen affirmait et ce qu'une grande partie de la recherche lui fit dire, notamment dans les travaux en langues occidentales.

Sans vouloir proposer une interprétation définitive des écrits de Chen, l'objectif de cet article sera de remettre en cause certaines grilles analytiques quasi omniprésentes dans l'historiographie de la Chine moderne. Chen Duxiu a souvent été lu, non pas pour lui-même, dans son contexte historique, mais à travers un récit téléologique. Pour reprendre le titre de l'ouvrage de Lucien Bianco, *La Jeunesse* et surtout son texte inaugural ont souvent été considérés « aux origines de la révolution chinoise ». Montée du communisme en Orient et remise en cause de la culture traditionnelle chinoise sont les deux problématiques sous lesquelles Chen a souvent été approché. ⁸ Néanmoins, qu'est-

5 Chow 1960, 44.

6 Lin 1979; si Fung 2010 (27–60) prend des distances avec la thèse de Lin, il reprend toutefois l'idée d'un « radicalisme culturel » en parlant de « radicalisme occidentalisé », étiquette sous laquelle il regroupe des auteurs tels que Chen Duxiu, Hu Shi 胡適 ou Chen Xuqing 陳序經. Pour Peter Zarrow la thèse de Lin qui revenait à définir l'intégralité de la période du Quatre Mai en termes de radicalisme et d'iconoclasme n'est aujourd'hui plus tenable (Zarrow 2005, 183). Voir également les critiques formulées par Thomas Fröhlich contre la lecture de Lin à propos du concept de tradition chez Chen Duxiu (Fröhlich 2000, 266–270). Nombreux sont désormais les historiens à considérer les précédentes études sur la remise en cause du confucianisme comme exagérées (Mitter 2004, 111). Néanmoins, la position de Chen Duxiu dans ce récit historique reste toujours celle de celui qui le premier lança l'attaque contre le confucianisme grâce à sa revue *La Jeunesse*.

7 Bianco 2007.

8 Notons que Chen fut rarement étudié pour lui-même dans la littérature académique de langues occidentales. En dehors de Lee 1982, aucune grande entreprise biographique ne lui a été dédiée. Du reste, le travail de Lee s'intégrait dans une dynamique de retour de Chen Duxiu

ce que la culture traditionnelle chinoise pour Chen Duxiu en 1915 ? Ce concept était-il présent dans le langage de Chen ? C'est très discuté. Aussi, il est légitime de s'interroger sur le rapport entre l'appareil conceptuel utilisé par les historiens de la Chine moderne et le vocabulaire déployé par les acteurs de l'époque.⁹ En étudiant le répertoire conceptuel employé par Chen dans les textes qu'il publia dans *La Jeunesse*, puis à partir de septembre 1916, dans *La Nouvelle Jeunesse*, il s'agira pour nous de soulever un certain nombre de problèmes inhérents à une pratique de l'histoire intellectuelle chinoise qui ne trace pas une démarcation claire entre le vocabulaire d'une époque étudiée et l'outillage heuristique du chercheur. Chemin faisant, nous remettrons en avant certaines thèses défendues par Lee Feigon dans sa biographie de Chen Duxiu,¹⁰ travail souvent mentionné dans les bibliographies, mais rarement intégré à une réflexion critique sur les attaques anti-confucéennes lancées par *La Jeunesse*. Nous soutiendrons que Chen Duxiu ne proposa pas une critique de la culture chinoise traditionnelle *in toto*, car il n'avait pas, ou du moins n'employait pas, un concept de culture dans son acception moderne (*wenhua* 文化). Sa critique du confucianisme était construite sur une approche politique et sociale du problème.

Avant de poursuivre, il est nécessaire de préciser le positionnement méthodologique de ce travail. Notons d'abord que le concept de culture (*wenhua* 文化) et son rapport à celui de civilisation (*wenming* 文明) sont des thématiques encore relativement peu abordées par la recherche scientifique. Si, il y a maintenant dix ans, Huang Xingtao avait proposé une première ébauche de l'histoire des concepts de civilisation et de culture en Chine,¹¹ il ne prenait, selon nous, pas assez en compte les caractéristiques linguistiques de la langue chinoise dans son approche méthodologique. En effet, en tant que langue isolante comprenant quantité de morphèmes liés, le chinois pose des problèmes particuliers à l'histoire conceptuelle. Il convient de s'interroger sur les niveaux morphologiques auxquels s'attachent les concepts. Nous ne pensons pas qu'il soit tout à fait identique de parler d'un concept de *wenhua* associé à un lexème, réunissant deux morphèmes, ou d'un concept de *wen* auquel s'ajouterait l'affixe *hua*. Or c'est un pro-

dans l'historiographie chinoise du début des années quatre-vingt. Bien qu'il soit omniprésent dans les ouvrages historiques, Chen n'est connu presque que pour ses activités lors du mouvement du Quatre Mai (pris au sens élargi) et pour ses liens avec le parti communiste.

9 Les quelques travaux qui se sont intéressés aux concepts mis en avant par Chen ont toujours ciblé ceux en rapport avec la question de la liberté, de l'individualisme, de la prise de conscience (*zijue* 自覺) ou du nationalisme (Maedear 1980; Santangelo 1980; Kim 2011). Jamais la culture n'a été questionnée dans l'œuvre de Chen.

10 Lee 1983.

11 Huang 2006.

blème central lorsque sont considérés les néologismes modernes chinois. Comme le soulignait Michael Lackner, le problème avec ce type de terme est que « leur indivisibilité n'est qu'apparente, car la profondeur sémantique des éléments composant chaque néologisme agit de telle sorte que le lecteur est tenté de les analyser séparément et les dissocier de nouveau ».¹² Aussi, on est en droit de se demander à quel moment les Chinois ont-ils commencé à lire *wenhua* comme un concept lexicalisé et non comme un syntagme dans lequel le concept *wen* serait « transformateur » (*hua*). De même, bien que *wenhua* appartienne au même champ lexical que *wenwu* 文物, *jiaohua* 教化, *kaibua* 開化, etc., sont-ils pour autant tous les mots d'un même concept ? Ici, nous considérerons à la suite de Reinhard Koselleck qu'« un mot devient concept quand la totalité d'un ensemble de significations et d'expériences politiques et sociales dans lequel et pour lequel ce mot est utilisé, entre dans ce *seul* mot ».¹³ Quand nous parlons en langues occidentales de la culture, *culture* ou *Kultur* dans l'œuvre de Chen Duxiu, nous effectuons une retraduction (*Rückversetzung*) qui opère à un double niveau : spatial et temporel. Nous ramenons le concept *wenhua* vers notre langue, mais aussi vers notre temps. Or, en retraduisant uniformément toute une série de termes comme *wenwu* 文物, *jiaohua* 教化, *kaibua* 開化, *guocui* 國粹, *wenhua* 文化 sous l'appellation générique de « culture », nous sombrons dans l'illusion de la transparence linguistique, et faisons fi des différences paradigmatiques entre ces termes dans les langages politiques et intellectuels de cette époque.¹⁴ De fait, quand nous parlons de la culture chez Chen Duxiu, nous n'employons pas ses termes, mais nous nous exprimons dans un paralangage ou métalangage académique. Aussi à travers, une relecture des premiers textes dits anti-confucéens de Chen Duxiu dans *La Nouvelle Jeunesse*, on tâchera de défendre une distinction très claire entre les concepts liés aux sources étudiées (*quellengebundene Begriffe*) et les catégories de la connaissance (*Erkenntniskategorien*).¹⁵

Partons désormais de la traduction du texte de Chen Duxiu reproduite plus haut, texte devenu canonique. Depuis 1954, nombreux sont les apprentis sinologues, voire

12 Lackner 1993, 149.

13 Koselleck, [1979] 1990, 109. Les traducteurs français, Jochen et Marie-Claire Hoock, soulignent. Aussi, nous ne retiendrons pas ici la lecture proposée par Melvin Richter de Koselleck, c'est-à-dire la possibilité qu'un même concept puisse s'exprimer à travers plusieurs mots (Richter 1995, 9).

14 Nous n'entendons bien entendu pas « langage » ici dans son sens saussurien, mais dans la perspective proposée par l'histoire conceptuelle britannique (cf. Pocock 1985, 1–34).

15 Koselleck [1979] 1990, 307–311. Les traducteurs français rendent *Erkenntniskategorien* en « catégories scientifiques ». Voir également les remarques de Palonen (2012, 83–85) sur cette question.

même les historiens confirmés, qui se sont appuyés sur les recueils de documents proposés par Teng Ssu-yü et John K. Fairbank. Si l'héritage de Fairbank, et par là même tout un pan de l'historiographie de la Chine moderne, a fait l'objet d'un examen critique sérieux,¹⁶ il semble toutefois que ses traductions ne furent que très rarement remises en cause. Or, à comparer ces quelques lignes d'anglais avec la prose originale de Chen, plusieurs décalages sautent aux yeux. Un des plus importants nous semble être l'usage à deux reprises de « culture », qui rend en anglais deux expressions très différentes : tout d'abord *wenwu* 文物 puis *guocui* 國粹. De nos jours, lorsqu'on traduit du chinois vers une langue européenne, c'est souvent le terme *wenhua* 文化 qui se voit converti en « culture ». Nous ne trouvons cependant aucune occurrence de ce mot dans l'article de Chen. De fait, à considérer les textes publiés par Chen dans *La Nouvelle Jeunesse*, le terme *wenhua* 文化 n'apparaît pour la première fois que quelques mois plus tard, en février 1916, lorsqu'il affirme : « La culture que l'Europe a introduite et la culture que la Chine avait en propre possèdent fondamentalement des dispositions contradictoires ».¹⁷ L'expression *wenhua* est de fait très rare dans les articles de Chen avant la controverse qui l'oppose aux éditeurs du *Magazine de l'Orient* (*Dongfang zazhi* 東方雜誌) en 1918.¹⁸ C'est du reste lors de cet affrontement entre les deux revues que Chen Duxiu écrit l'autre paragraphe le plus cité dans les travaux historiques, à savoir :

擁護那德先生，便不得不反對孔教，禮法，貞節，舊倫理，舊政治。要擁護那賽先生，便不得不反對舊藝術，舊宗教。要擁護德先生又擁護賽先生，便不得不反對國粹和舊文學。¹⁹

Soutenir la cause de Monsieur Démocratie nécessite que l'on s'oppose au confucianisme en tant que religion d'État, aux [anciens] rites et lois, à la pudicité, à la vieille éthique et à la vieille politique. Soutenir la cause de Monsieur Science nécessite que l'on s'oppose aux vieux arts et aux anciennes religions. Soutenir la cause de Messieurs Science et Démocratie nécessite que l'on s'oppose [à ce qui fait] la quintessence du pays et à l'ancienne littérature.

Ce texte a souvent été lu comme une critique du confucianisme et par extension de toute la culture traditionnelle chinoise. Cependant, à considérer précisément ces lignes, Chen ne rassemble pas « le confucianisme en tant que religion d'État, les [anciens] rites et lois, la pudicité, la vieille éthique et la vieille politique, les vieux arts et les anciennes religions » sous un seul concept ou sous une seule catégorie. La citation anglaise au-dessus s'ouvrirait de

16 Cohen 1997; Mitter 2005.

17 Chen 1916a, 1. Pour le texte original : 歐洲輸入之文化，與吾華固有之文化，其根本性質極端相反。

18 Pour une description synthétique de cette controverse cf. Jenco 2013.

19 Chen Duxiu 1919a, 10.

même sur une longue énumération. L'opération de rassembler tous ces éléments en une seule entité conceptuelle est en réalité effectuée par l'historien. Aussi, partant de ce constat et des décalages repérés dans la traduction de Fairbank, on pourrait se demander si Chen Duxiu possédait un concept de « culture » dans le sens où nous l'employons de coutume.

Comme l'écrit Immanuel Wallerstein, la culture est « très certainement le concept le plus large des sciences sociales ».²⁰ C'est un concept aux contours assez flous. Déjà en 1952, Alfred Kroeber et Clyde Kluckhohn avaient fait l'inventaire de plus d'une centaine de définitions différentes dans les écrits scientifiques.²¹ Raymond Williams n'hésitait pas à écrire que *culture* est un des mots les plus compliqués de la langue anglaise.²² Dans la littérature scientifique des sciences sociales et historiques, le concept de culture sert souvent à décrire des « traits, comportements, valeurs, ou croyances qui ne sont ni universels ni idiosyncrasiques ».²³ Autant dire qu'il peut trouver de très, voire trop, nombreux usages. Cependant, il ne faut pas oublier que le concept de culture a aussi une histoire,²⁴ et même une histoire par-delà le monde occidental. Dans son étude sur le culturalisme au Bengale, Andrew Sartori désirait à cet égard replacer l'histoire du concept bengali de culture dans une histoire globale, sans pour autant le lire comme une déviation locale ou une réitération d'un concept européen.²⁵ Malgré le travail de Huang Xingtao, mentionné plus haut, et certains de ces prédécesseurs,²⁶ une telle entreprise reste à envisager en terrain chinois. *Wenhua* 文化 demeure absent du magnifique travail de Jin Guantao et Liu Qingfeng.²⁷ De fait, notons plus largement que le terme « culture » n'a presque jamais été interrogé dans l'historiographie de la Chine moderne.²⁸

20 Wallerstein 1990, 31.

21 Kroeber 1952. Kroeber et Kluckhohn divisaient les définitions de la culture en six catégories : les définitions descriptives, historiques, normatives, psychologiques, structurelles et génétiques. Plus récemment Chris Jenks regroupe les définitions de la culture sous quatre catégories : « la culture comme catégorie cognitive », « la culture comme catégorie collective et incorporative », « la culture comme catégorie concrète et descriptive », et « la culture comme catégorie sociale » (Jenks 2005, 11–12).

22 Williams 1976, 76.

23 Wallerstein 1990, 31.

24 Parmi l'abondante littérature sur celle-ci voir notamment Bénétou 1975, et Fisch 1992.

25 Sartori 2008.

26 Huang 2006; on retiendra notamment en langue occidentale Fang 2003.

27 Jin et Liu 2008.

28 Farquhar et Hevia 1993 questionnaient l'usage du concept de culture, mais uniquement dans les pratiques historiographiques américaines et sans considérer son emploi par les acteurs chinois. Étrangement, Liu 1995 (239–240) affirmait vouloir s'intéresser à la question de la cul-

Aussi nous ne pouvons que renouveler le récent appel de Kai Vogelsang²⁹ à davantage d'histoire conceptuelle en terrain asiatique, et plus particulièrement en ce qui concerne les travaux sur la Chine moderne. La nécessité d'un travail en histoire conceptuelle sur la Chine à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle s'avère d'autant plus importante que le vocabulaire politique, social, économique et philosophique subit à cette époque de profondes transformations. À partir des langues occidentales et du japonais sont élaborés de nombreux néologismes.³⁰ Les emprunts lexicaux sont par ailleurs loin de créer des équivalences entre les langues, mais produisent un nouveau vocabulaire que les élites chinoises s'approprient à travers des « pratiques translinguistiques ».³¹ Il est désormais bien connu qu'en contexte chinois, certains termes traduits « acquièrent de nouveaux sens, qui modifiaient, étendaient ou même sapaient avec créativité les conceptions européennes ».³² De fait, on pourrait être tout à fait tenté de considérer la fin du XIXe siècle et le début du XXe siècle comme le moment d'un *Sattelzeit* chinois.

1 L'enjeu terminologique : lire Chen Duxiu dans ses termes

Pour commencer notre entrée dans le vocabulaire de Chen, et par extension dans le répertoire conceptuel à sa disposition,³³ revenons sur la citation qui ouvrirait notre article. Nous disions plus haut, que le terme culture servait à rendre deux expressions chinoises différentes : *wenwu* 文物 et *guocui* 國粹. La première signifie littéralement les objets ou choses qui relèvent du *wen* 文. Dans son étude sur Zhang Xuecheng 章學誠 (1738–1801), David Nivison notait que *wen* 文 possédait deux sens, « celui d'écriture au sens ordinaire, et celui d'écriture dans un sens ésotérique comme expression visible du *Dao* ».³⁴ Nom-

ture à travers l'expression chinoise *wenhua* 文化, mais le chapitre qui suivait cette introduction ne discutait que de *guocui* 國粹, accentuant par-là l'amalgame classique.

29 Vogelsang 2012.

30 Voir les listes proposées par Sanetō 1982, 327–335; Masini, 1993 (*wenhua* est étrangement absent de celle-ci); Liu 1995, 265–378.

31 Liu 1995.

32 Kurtz 2001, 147. Sur cette thématique, voir également la réflexion proposée par Richter 2005.

33 On conservera ici la distinction entre mot et concept, telle qu'elle est présentée dans Koselleck 1997, xxii. Aussi ce n'est pas parce qu'on trouve le « mot » *wenhua* dès 1916 chez Chen, qu'il s'agit déjà d'un concept articulé et partagé par un groupe d'acteurs. À la suite de Quentin Skinner, on considérera que « le signe le plus sûr qu'une société est entrée en possession d'un nouveau concept se marque dans le développement d'un nouveau vocabulaire, dans les termes duquel le concept peut être publiquement articulé et discuté » (Skinner 2009, 823.)

34 Nivison 1966, 117.

breux sont ceux qui ont lu dans *wen* « écriture », mais aussi par synecdoque, « culture » ou « civilisation ». Cette interprétation semble convenir pour un large panel de textes de la Chine dite pré moderne. La seconde signification proposée par Nivison est très vraisemblablement reprise du commentaire canonique de Zhu Xi sur *Les Entretiens*, IX, 5 :

文王既沒，文不在茲乎？

Après la mort du roi Wen, sa culture (*wen*) ne devait-elle pas vivre encore ici, en moi ?³⁵

道之顯者謂之文，蓋禮樂制度之謂。不曰道而曰文，亦謙辭也。茲，此也，孔子自謂。

[Commentaire de Zhu Xi] La manifestation de la Voie c'est ce qu'on appelle *wen*, cela correspond à l'ensemble des rites, des musiques, des mesures et des règles. Ne pas parler de la Voie, mais du *wen*, c'est également tenir des propos humbles. Le caractère *zi* correspond à celui-ci ; Maître Kong parle de lui-même.

Ce passage des *Entretiens* est, comme le souligne indirectement la traduction d'Anne Cheng un texte qu'une étude sur le concept de « culture » en Chine ne peut pas ignorer. Si *wen* renvoie à des documents écrits, à l'idée d'ornement, à un savoir, à des titres honorifiques (par exemple le roi Wen) ou même parfois à une attitude, Anne Cheng, comme la quasi-totalité des lecteurs des *Entretiens*, le comprend dans cet aphorisme comme « une tradition civilisée, c'est-à-dire une culture ».³⁶ Certes le sens des mots est très proche, mais il convient d'être prudent. Le travail d'Anne Cheng est ici un travail de retraduction autant linguistique que temporelle, elle permet au lecteur francophone contemporain d'entrer dans le monde de pensée de Confucius. Il n'y a pas d'identité exacte entre les deux concepts. Rendre *wen* par culture pose par ailleurs un problème au regard de l'idée d'une potentielle multiplicité des cultures, multiplicité qui transparait dans la traduction à travers l'emploi du pronom « sa » culture, et non « la » culture. Pour Confucius, comme pour son exégète, le *wen* est cependant pensé comme unique, ou tributaire d'une unique voie, celle du Ciel. De même, en utilisant un pronom possessif la traduction française

35 Traduction française du classique tirée de Cheng 1981, 75.

36 Cheng 1997, 84–85. Dans son étude sur le confucianisme des dynasties Tang et Song, Peter Bol a lui aussi employé le terme de *culture* pour rendre *wen*, proposant ainsi « This culture of ours » pour *si wen* 斯文 (Bol 1992). Néanmoins son explication du terme laisse bien voir que la traduction en *culture* est surtout un moyen pour l'historien de résumer avec un concept étranger et moderne, une réalité assez complexe : « By T'ang (618–907) times, ssu-wen had come to refer first to the textual traditions that originated in antiquity, when the sage-kings translated into human institutions the pattern of heaven, now taken as "heaven-and-earth" or the natural order. By extension, This Culture included the traditions of proper forms in writing, governing, and behaving that men believed stemmed from the ancients and had been preserved and refined by Confucius in the Classics » (Bol 1992, 1).

souligne que le *wen* est personnel et non collectif – ce qui, remarquons-le, tend à le rapprocher de la « culture » telle qu'elle était comprise avant Kant. Néanmoins, le caractère *wen* renvoie également à l'idée d'une civilisation ou d'une *koine* qui s'opposerait à un monde périphérique barbare. Le concept de *wen* ne peut être rendu exactement par celui de « culture » puisque *wen* est un concept dans une relation asymétrique avec *ye* 野 « barbare, sauvage, grossier ». Relation que nous retrouvons, côté européen, dans l'opposition entre « le civilisé » et « le barbare ». Chez Confucius, et par extension chez de nombreux auteurs classiques, le *wen* s'oppose également au martial (*wu* 武) ou à la notion de *zhi* 質 « matière » ou « substance » qu'Anne Cheng traduit par « nature »,³⁷ succombant ici à la tentation d'un rapprochement du texte chinois avec nos concepts modernes européens. Aussi l'équivocité du concept de *wen* est loin de s'épuiser dans la traduction de « culture ». C'est encore davantage le cas lorsque, comme ici, il est question de *wenwu* 文物 d'objets du *wen* 文, terminologie qui renvoie à des choses matérielles.

Comme nous l'écrivions plus haut, nous ne partageons pas la position de Melvin Richter, pour qui un concept peut être désigné par plusieurs mots.³⁸ Il n'est selon nous pas possible de dire que *wen* 文, *wenwu* 文物, *wenhua* 文化 et *guocui* 國粹 renvoient au même concept. Le concept *wenhua* 文化 est différent de celui de *guocui* 國粹. Certes ceux-ci ont très certainement des liens entre eux. Néanmoins, une étude onomasiologique de grande envergure serait ici nécessaire afin de les mettre en lumière. Chemin faisant, il faudrait s'interroger sur les continuités et différences entre le concept classique de *wen* 文 et ses devenir modernes. À quel moment, les termes plurisyllabiques construits à partir de *wen* 文 acquièrent-ils leur indépendance en tant que lexèmes ? Quand, par exemple, *wenxue* 文學 devient-il « littérature » et n'est-il plus lu comme « étude du *wen* 文 » ? À cet égard, il convient de souligner une idée brillante de Benjamin Schwartz dans son étude pionnière sur Chen Duxiu. Bien que Schwartz ait négligé le poids des traditions chinoises dans la formation intellectuelle de Chen, il notait avec beaucoup de pertinence que la critique de Chen avait porté sur un ou des *patterns* chinois, reprenant en cela la terminologie classique héritée de Zhu Xi.³⁹ En langue anglaise *wen* 文 est souvent compris dans le sens de *pattern*. Parler de critique des *patterns* chinois pourrait être bienvenu dans le cas de Chen Duxiu. Celui-ci dénonça à plusieurs reprises les *patterns* vides (*xu wen* 虛文) ou les textes creux des peuples orientaux.⁴⁰

Partant de l'association entre *wen* 文 et « culture », traduire *wenwu* 文物 par « culture » peut se justifier, mais ce serait faire le choix de la simplicité et donner à un

37 *Entretiens*, VI, 18 (16 dans l'édition d'Anne Cheng); Cheng 1981, 16.

38 Richter 1995, 9.

39 Schwartz 1951, 64. La formulation de Schwartz n'est pas très claire sur la question du pluriel.

40 Voir par exemple Chen 1915a, 5, et Chen 1915f, 2–4.

terme précis une traduction au sens très large. Les *wenwu* 文物 sont littéralement « les objets » (*wu* 物) qui relèvent des « pratiques rituelles », « de la manifestation de la Voie », ou des *patterns* traditionnels. Le caractère *wu* implique une dimension matérielle complètement passée sous silence dans la traduction de Fairbanks et Teng.

Le terme *guocui* 國粹 pose quant à lui d'autres problèmes. Laurence Schneider avait voulu voir au début du XXe siècle, avec la clique de l'essence nationale (*guocui pai* 國粹派) — c'est-à-dire les auteurs assemblés autour de la revue *Guocui xuebao* 國粹學報 (1905–1911)⁴¹ — une « découverte de la culture », en tant qu'« ensemble de textes et d'arts pour eux même », soit quelque chose « d'indépendant et même de supérieur aux institutions politiques et sociales ».⁴² Dans notre vocabulaire contemporain, le *guocui* pourrait renvoyer à la « haute culture », c'est-à-dire aux arts et aux raffinements transmis à et approfondis par l'élite depuis la dynastie Zhou, soit des pratiques très éloignées du bas peuple. Ces hommes voyaient dans le *guocui* 國粹 ce qui était non seulement purement chinois — au sens de l'élite —, mais aussi ce qui était pur en tant que « détaché de l'ordre organique traditionnel ».⁴³ Dans la mesure où l'idée de préserver le *guocui* 國粹 allait de pair avec « l'étude de ce qui est propre au pays » (*guoxue* 國學) et la mise en avant de l'« âme du pays » (*guohun* 國魂), le terme a été souvent traduit par « quintessence nationale » puis « essence nationale ».⁴⁴ Néanmoins, dans la mesure où les termes ne renvoient pas à une nation chinoise unifiée par-delà les divisions sociales, il serait peut-être plus prudent de traduire ici *guo* 國 par pays. Aussi on a longtemps compris « la quintessence du pays » comme « un esprit atemporel ou une qualité qui définirait la Chine ».⁴⁵ Néanmoins comme l'ont montré Zheng Shiqu⁴⁶ et Hon Tze-ki, les auteurs du *guocui* 國粹 ne mettaient pas en avant une Chine spirituelle atemporelle. De même, loin d'encenser l'ensemble du patrimoine intellectuel et artistique chinois, ils s'intéressaient surtout à la dynastie Zhou, comprise comme l'âge d'or de l'histoire chinoise.⁴⁷ Ils n'étaient pas des traditionalistes enfermés dans un passé im-

41 Notamment Deng Shi 鄧實 (1877–1951), Huang Jie 黃節 (1873–1970), Liu Shipai 劉師培 (1884–1919), Ma Xulun 馬敘倫 (1884–1970) et Zhang Taiyan 章太炎 (1869–1936).

42 Schneider 1976, 57.

43 Schneider 1976, 58.

44 Il semblerait que l'expression « essence nationale » soit entrée dans les usages suite à la publication de Furth 1976. Auparavant était préférée l'expression « quintessence nationale » (voir par exemple Chow 1960, 46). Nous préférons « quintessence du pays », car « essence » est un terme qui implique beaucoup sur le plan philosophique. Le terme « pays » est préféré à « nation », car le caractère *guo* 國 ne renvoie pas nécessairement à la notion de « nation ».

45 Hon 2013, 2.

46 Zheng Shiqu 1997.

47 Hon 2013, 69.

mémorial. Ces hommes étaient, au contraire, révolutionnaires sur le plan politique. Ils défendaient des positions nationalistes et s'opposaient au système impérial.⁴⁸ Aussi faut-il peut-être aller plus loin qu'une simple traduction en culture. Reprenons le texte de Chen :

吾寧忍過去國粹之消亡，而不忍現在及將來之民族，不適世界之生存而歸削滅。嗚呼！巴比倫人往矣，其文明尚有何等之效用耶？皮之不存毛將焉傳？⁴⁹

Je préfère consentir à la disparition de la quintessence de notre pays (*guocui* 國粹) passée, que d'assister à l'extinction de notre nation présente et future, car elle serait inadaptée à la survie dans le monde d'aujourd'hui et de demain. Hélas ! Les Babyloniens sont bien loin ! Quelle utilité a encore leur civilisation ? Quand la peau a péri à quoi bon les poils ?

Ici *guocui* 國粹 ne peut pas être un concept totalisant qui recouvrirait l'ensemble de ce qu'il est coutume d'appeler la culture chinoise. L'ajout de l'adjectif « passé » (*guoqu* 過去) souligne chemin faisant que *guocui* 國粹 ne peut pas non plus être traduit ici par « essence nationale ». L'expression *guoqu guocui* 過去國粹 sous-entend que dans le passé chinois se trouverait quelque chose de pur ou ayant une valeur particulière. Ceci n'est pas sans rappeler les positions de la clique de la quintessence nationale présentées plus haut. En restaurant l'héritage des Zhou, ces hommes avaient pour ambition de repousser les éléments déviants, ou contraires au système politique antérieur à la dynastie Qin. Ils opéraient tout comme Chen une critique du régime impérial. Chen Duxiu en était bien conscient puisqu'il avait été un disciple de Zhang Taiyan, et avait eu partie liée avec la clique lors de son séjour au Japon entre 1907 et 1909.⁵⁰ Ici, Chen pose une rupture brutale entre le passé

48 L'exemple de Zhang Taiyan étudié par Shimada 1990 est ici exemplaire. La même logique se retrouve du reste dans le Japon de Meiji. Pyle 1969 montrait que pour Shiga Shigetaka 志賀重昂 (1863–1927), *kokusui hozon* 國粹保存 signifiait « préserver la nationalité [japonaise] », et non une essence japonaise (Pyle 1969, 67). Shiga nia toujours être un réactionnaire ou un conservateur. Il se voulait avant tout nationaliste (71).

49 Chen 1915a, 3. La dernière phrase citée correspond, à un caractère près, à un passage du *Zuozhuan* (Duc de Xi 僖, quatorzième année). Aussi, il n'est pas certain qu'il s'agisse ici d'une simple expression idiomatique. Cette formule est en réalité une réponse à une question du Marquis de Zeng. Il demandait : « On fait défaut au devoir de reconnaissance par absence d'affection ; on se réjouit du malheur d'autrui par manque de bienveillance ; on convoite le bien d'autrui par manque de probité ; on s'indigne contre ses voisins par manque de justice. Les quatre vertus sont toutes négligées, comment pourrait-on préserver le pays ? » (texte original : 背施無親，幸災不仁，貪愛不祥，怒鄰不義，四德皆失，何以守國). Il est ainsi possible de remarquer que la formule employée par Chen est particulièrement bien trouvée. Afin de sauvegarder le pays (*shou guo* 守國), il n'est pas nécessaire de se concentrer sur les quatre vertus, soit en langue plus moderne le *guocui*, mais sur la survie du peuple.

50 Lee 1983, 84–85.

et l'avenir, tout en soulignant que la réponse au problème chinois ne se trouve pas dans le premier. C'est vers l'Europe, métaphore géographique du futur, qu'il faut regarder.

En outre, nous pourrions nous interroger sur la présence de Babylone à la ligne suivante. Il faut reconnaître que le texte de Chen est ciselé dans une prose élégante et riche en formules idiomatiques. Article d'ouverture de *La Jeunesse*, il est certain que Chen n'a pas choisi ses exemples au hasard. Dire que « les Babyloniens sont bien loin » est tout sauf anecdotique. Les défenseurs du *guocui* 國粹 soutenaient la thèse de l'origine babylonienne de la civilisation chinoise, ce que Hon Tze-ki a appelé le « sinobabylonisme ». ⁵¹ Aussi ce passage peut être lu à plusieurs niveaux, s'il place l'avenir de la nation au-dessus de la survie d'une quintessence chinoise à rechercher dans le passé — une position profondément marquée par le darwinisme social — il s'agit également d'une attaque indirecte contre le groupe d'intellectuels qui orbitaient autour du journal *Guocui bao* 國粹學報. Chen Duxiu cherchait à prendre ses distances avec la génération des intellectuels au-dessus de la sienne. Si Kang Youwei 康有為 (1858–1923) allait bientôt devenir la cible de prédilection de Chen, peut être Chen s'opposait-il ici à Liu Shipai 劉師培 (1884–1919). A l'époque ce dernier venait de se ranger derrière Yuan Shikai 袁世凱 (1859–1916). De fait, Liu « utilisait la théorie du sinobabylonisme pour réfléchir à l'avenir de la Chine. Pour lui, le sinobabylonisme n'était pas simplement une perspective historique, mais aussi une vision politique pour la Chine du XXe siècle ». ⁵² Le propos de Chen n'opère pas uniquement sur le plan théorique, il s'agit simultanément d'une attaque déguisée contre Liu Shipai.

Remarquons toutefois que *guocui* 國粹 est un terme relativement rare dans les écrits de Chen. En avril 1918, Chen dénoncera à nouveau « ceux qui discutent du *guocui* » (*guocui lunzhe* 國粹論者) appellation qui semble désigner ici des intellectuels par-delà le cercle des auteurs du *Guocui xuebao* 國粹學報. Il les présentait comme des aveugles incapables de comprendre que « les savoirs (*xueshu* 學術) sont des outils pour l'ensemble de l'humanité, et qu'il n'y a pas à faire de différences entre ce qui est ancien ou nouveau, chinois ou étranger ». ⁵³ L'emploi du mot *lunzhe* 論者 « ceux qui débattent de... » mérite d'être relevé, puisqu'il implique que Chen, lui, ne veut pas en discuter. De fait, il tient à distance ce concept.

Si la quintessence du pays n'est pas discutée par Chen, *quid de wenhua* ? Force est de constater que la situation demeure identique. Le terme est peu présent sous la plume de Chen entre 1915 et 1917. Étrangement, il ne l'utilise pas dans sa comparaison des

51 Hon 2013, 47–68.

52 Hon 2013, 64.

53 Chen 1918a, 341.

peuples orientaux et occidentaux.⁵⁴ Avant la controverse de 1918, il n'apparaît à notre connaissance que dans trois textes. Tout d'abord, dans « Notre dernière prise de conscience », Chen l'emploie consécutivement à trois reprises :

吾華國于亞洲之東，為世界古國之一，開化日久，環吾境者皆小蠻夷，閉戶自大之局成，而一切學術政教悉自為風氣，不知其他。魏、晉以還，象教流入，朝野士夫，略開異見。然印土自己不振，且其說為出世之宗，故未能使華民根本丕變，資生事之所需也。其足使吾人生活狀態變遷而日趨覺悟之途者，其歐化之輸入乎？歐洲輸入之文化，與吾華固有之文化，其根本性質極端相反。數百年來，吾國擾攘不安之象，其由此兩種文化相觸接、相衝突者，蓋十居八九。凡經一次衝突，國民即受一次覺悟。⁵⁵

La Chine se situe à l'Est de l'Asie. C'est un vieil État, développé depuis fort longtemps. À sa périphérie se trouvaient exclusivement de petites tribus barbares. Aussi elle resta fermée sur elle-même et tous les savoirs et doctrines politiques qu'elle employait étaient issues de ses propres coutumes. Elle ne connaissait rien des étrangers. À partir des Wei et des Jin, le Bouddhisme fit son entrée. Les officiels et les lettrés changèrent un peu d'opinion. Néanmoins, l'Inde n'était pas en mesure de les impressionner et sa doctrine avait pour cœur le rejet du monde, aussi elle n'avait pas les moyens de produire un changement fondamental pour le peuple chinois. Ce qui entraîna une transformation de notre mode de vie et qui chaque jour nous met un peu plus sur la voie de l'éveil, n'est-ce pas l'introduction de la culture européenne ? La culture que l'Europe a introduite et la culture que la Chine avait en propre possèdent fondamentalement des dispositions contradictoires. Si notre pays connaît depuis quelques centaines d'années le trouble et le désordre, c'est parce que la rencontre entre ces deux types de culture a conduit huit ou neuf fois sur dix à des conflits. À chaque fois que se produisait un accrochage, le peuple avait une occasion de s'éveiller.

Dans cette citation, il est tout à fait possible de lire dans le terme *wenhua* le concept contemporain de culture, d'où notre traduction allant dans ce sens. Néanmoins, dans la mesure où le texte trace un parallèle entre l'entrée du bouddhisme en Chine, et les rencontres avec la *oubhua* 歐化 – forme abrégée de *ouzhou wenhua* 歐洲文化 ou *wenhua* 文化 européenne⁵⁶ – nous pourrions nous demander si le terme n'a pas davantage le sens de « savoirs » ou « doctrines » que de culture au sens large. Après ce passage, Chen présente six époques lors desquelles les deux *wenhua* se sont rencontrées, phénomènes qui auraient

54 Chen 1915f.

55 Chen 1916a, 1.

56 Le parallélisme de la structure avec la phrase suivante nous encourage à éviter de traduire *oubhua* 歐化 par « européanisation ». Du reste, serait-il logique « d'introduire l'européanisation » ? « Transformation à l'européenne » pourrait être une possibilité.

conduit à des prises de conscience ou « éveils » successifs (*juewu* 覺悟). Chen appelle alors de ses vœux une septième phase d'éveil : un éveil qui concernerait la jeunesse chinoise. Cependant, il ne semble pas parler de *wenhua* comme d'un « ensemble civilisationnel », mais davantage comme un ensemble de savoirs et de techniques, et aussi comme une conception éthique. Le texte se conclut du reste sur un appel à un éveil éthique (*lunli de juewu* 倫理的覺悟). Observons la syntaxe de Chen. Il écrit « la culture que l'Europe a introduite » (*Ouzhou shuru zhi wenhua* 歐洲輸入之文化). La structure laisse entendre que l'Europe est le sujet du verbe « introduire ». Aussi, la notion de *wenhua* 文化 n'est pas employée ici dans le cadre d'une problématique identitaire. C'est quelque chose que l'on possède (*you* 有). Ainsi, on peut lire ce mot dans le sens d'ensemble de savoirs et de conceptions (*wen* 文) ayant pour fonction de faire fleurir ou d'éduquer une population (*hua* 化). Le terme n'est pas équivalent à la *culture* ou *Kultur* des langues européennes.

Dans les deux autres textes identifiés, *wenhua* n'a pas non plus le sens de « culture ». Il semble correspondre à une abréviation de la formule *wenming kaibua* 文明開化 « Lumières et Civilisation »,⁵⁷ phénomène déjà constaté au Japon notamment chez Nishi Amane 西周 (1829–1897).⁵⁸ Dans un courrier, Chen écrit :

歐美日本之所以文化日進。不外競起研求四字。⁵⁹

Les progrès quotidiens des Lumières et de la Civilisation au Japon, aux États-Unis et en Europe ne s'expliquent que par quatre termes : compétition, élévation, investigation, aspiration.

Tandis que vers la fin de son texte en faveur de la révolution littéraire, il note :

歐洲文化，受賜于政治科學者固多，受賜于文學者亦不少。⁶⁰

57 De fait, l'expression *bunmei kaika*, souvent traduite en français par « Civilisation et Lumières » est assez problématique, car pour certains commentateurs de la période Meiji, les deux termes peuvent sembler interchangeable. De plus si on trouve assez tôt l'entrée « civilisation » dans les dictionnaires langue occidentale – japonais, « Lumières » ou *Aufklärung* n'apparaît que lors de la dernière décennie du dix-neuvième siècle. C'est de fait une mauvaise habitude de traduction que de rendre *bunmei* en civilisation et *kaika* en lumière; à considérer l'étymologie des termes, ce devrait être l'inverse (Cf. Howland 1996, 33–35 et 212, note n°34). Si *kai* 開 renvoie à l'ouverture, *hua* 化 est une « transformation graduelle et sans heurt » (Cheng 1997, 273–274), aussi nous pensons que l'on peut y lire l'idée d'un progrès ou d'un développement.

58 Nagao 2001, 225.

59 Chen 1915d, 4.

60 Chen 1916f, 4.

Les transformations des patterns européens [ou la culture européenne] reposent sur quantité de scientifiques, mais aussi sur de nombreux hommes de lettres.

Si on continue de lire dans la seconde citation la *wenhua* comme ensemble de « savoirs » et d'« arts », l'idée de progrès est sous-jacente dans le premier extrait. Dire qu'une culture progresse chaque jour est difficile lorsqu'il est question d'une culture nationale. Dans *A Modern Dictionary of the English language, translated into Chinese*, publié deux ans plus tôt, le terme *wenhua* est à cet égard donné comme traduction chinoise de « Civilization, n. the state of being civilized ». ⁶¹ Aussi, on peut voir que peu d'éléments lexicaux peuvent nous encourager à croire que Chen Duxiu avait un concept de culture, en tant que « culture nationale », c'est-à-dire comme concept ethnographique lors des premières années de *La Jeunesse*. Huang Xingtao a à cet égard défendu que Chen Duxiu employait surtout le concept de *wenhua* dans un sens étroit, c'est-à-dire comme domaine des arts et des savoirs opposé au politique et à l'économie. ⁶² Le terme *wenhua* en tant que concept anthropologique occidental commence seulement à se trouver dans *La Jeunesse* avec l'article « Aux origines de la culture humaine » de Tao Ligong 陶履恭 publié en janvier 1917, texte dans lequel *wenhua* est au singulier. ⁶³

De fait, si *wenhua* est relativement absent des écrits de Chen Duxiu, *wenming* 文明, « la civilisation », est en revanche omniprésent dans sa prose. Nous pourrions dire que c'est le concept de civilisation qui occupe la place d'honneur quand Chen s'exprime sur l'Occident. Chen utilise le terme d'une manière qui n'est pas sans rappeler le français, c'est-à-dire à la fois *wenming* dans un sens pluriel et descriptif, et *wenming* au singulier comme le mouvement de la Civilisation. Aussi retrouvons-nous sous son pinceau les deux grandes tendances dans l'usage de ce terme : la « civilisation-valeur » et la « civilisation-fait ». ⁶⁴ La thématique de la civilisation joue un rôle clef dans les écrits de Chen. Nous pouvons le voir très nettement grâce à ses traductions d'extraits de *l'Histoire de la civilisation contemporaine* de Charles Seignobos (1854–1942) ⁶⁵ et surtout dans son article « Les Français et la civilisation moderne ». ⁶⁶ Selon Chen, la Chine, considérée dans un état de décadence (ou « dé-cadence », c'est-à-dire à contre

61 *Ying Hua riyong zidian* (1915), 114.

62 Huang 2006, 27–28. Aux pages précédentes, Huang laisse entendre qu'on pourrait comprendre *wenhua* dans son acception anthropologique contemporaine dans Chen 1916a. La lecture proposée de ce texte au-dessus contredit cette interprétation.

63 Tao 1917.

64 Starobinski 1983, notamment 47.

65 Chen 1915e.

66 Chen 1915b.

temps par rapport au rythme du progrès),⁶⁷ doit rejoindre les temps modernes (*jinsbi* 近世). Ceux-ci seraient caractérisés par la théorie des droits de l'homme, l'évolutionnisme et le socialisme. Pour lui, l'opposition entre Orient et Occident n'est pas présentée comme indépassable ; il s'agit d'une différence de degré de développement, pas de nature :

近世文明東西絕別為二。代表東洋文明者，曰印度，曰中國，此二種文明雖不無相異之點，而大體相同，其質量舉未能脫古代文明之窠臼，名為近世，其實猶古之遺也，可稱曰近代文明者，乃歐羅巴人之獨有，即西洋文明也，亦謂之歐羅巴文明。⁶⁸

Parmi les civilisations modernes, on sépare l'Orient et l'Occident. Représentant la civilisation orientale, on trouve l'Inde et la Chine. Bien qu'elles se distinguent l'une de l'autre sur des points de détail, ces deux civilisations sont dans l'ensemble identiques. Leur caractéristique est qu'elles n'ont pas réussi à s'extraire du mortier des civilisations anciennes. On a beau les dire modernes, en réalité elles sont encore les légataires de l'antiquité. La seule que l'on puisse appeler moderne est celle des Européens, la civilisation occidentale, ou la civilisation européenne.

Chen joue ici sur le double sens du terme civilisation. Il existe plusieurs civilisations, mais toutes ne se situent pas au même niveau sur l'échelle de la Civilisation. Dans l'esprit de Chen, il ne s'agit pas de compenser « un rejet total de la culture traditionnelle chinoise par une admiration pour la civilisation française »,⁶⁹ comme a pu l'écrire Maurice Meisner — phrase qui reconduit tacitement l'opposition entre la *Kultur* et la civilisation. Cette dichotomie est absente des écrits de Chen. La Chine semble pour Chen en retard dans la chaîne du progrès, pensée par opposition à la barbarie des sociétés primitives. Or, l'écart entre l'Occident et la Chine ne cesse de se creuser,⁷⁰ il est temps d'agir de prendre conscience du retard et de le corriger.

Ces quelques remarques terminologiques montrent bien que la différence entre Orient et Occident n'est pas pensée en termes de « culture ». Si Chen Duxiu possède bien dans son répertoire intellectuel un concept de *wen* 文, il faut garder à l'esprit qu'il n'est pas un équivalent du *wenhua* 文化, utilisé dans la langue contemporaine de ce début du XXI^e siècle. Aussi la critique du confucianisme formulée par Chen ne peut être conçue comme une critique de la culture traditionnelle chinoise. De fait, c'est un

67 J'emprunte ce jeu de mots à Wang 1997, 25.

68 Chen 1915b, 1.

69 Meisner 1982, 38.

70 Chen écrit : « Chaque jour la civilisation de l'Europe et l'Amérique progresse de mille *li*, tandis que nous restons derrière sans pouvoir les rattraper ». 歐美之文明進化，一日千里。吾人已處於望塵莫及之地位。(Chen 1916d, 3).

enjeu profondément politique. Nous ne pouvons qu'être d'accord avec Yves Chevrier lorsqu'il écrivait que « l'iconoclasme ne fut pas une réponse culturelle à une crise de la culture (...), mais une réponse politique à une crise politique ». ⁷¹

2 Relire Chen dans sa chronologie : la critique du confucianisme comme démarche politique

Quand Chen Duxiu lance *La Jeunesse* en 1915, il est loin d'être un nouveau venu sur la scène intellectuelle chinoise. Ses prises de position contre l'ancien système impérial sont déjà connues d'une partie du monde lettré. Dès 1897, Chen a pris conscience des tares de la société chinoise tels les examens mandarinaux, « symboles abjects du déclin dynastique et de la misère chinoise ». ⁷² Journaliste à Shanghai pour le *Guomin ribao* 國民日報 en 1903, puis principale plume de l'*Anhui subuabao* 安徽俗話報, il a, à de multiples reprises, dénoncé les coutumes et superstitions « qui tiennent la Chine en esclavage ». ⁷³ Bien que relativement moins documentées et étudiées, les années du jeune Chen semblent avoir été celles d'un intellectuel attaché à certains courants intellectuels chinois comme la critique textuelle (*kaozheng* 考證). Chen rédigea tout au long de sa vie des études philologiques. ⁷⁴ Le lancement de *La Jeunesse* doit être lu dans cette continuité. Du reste, le texte de « l'Appel à la jeunesse » montre de nombreuses similitudes avec des textes rédigés en 1903. ⁷⁵

En 1914, dans le *Tigre*, le journal de Zhang Shizhao, Chen formule déjà l'idée que la Chine n'est pas un État démocratique et constitutionnel moderne, mais demeure un État de type monarchique. Chen ne voit pas la réforme des institutions politiques comme un moyen efficace ou prioritaire pour sauver une Chine arriérée : il faut une prise de conscience du peuple, condition *sine qua non*, pour défendre les intérêts de la nation. Pour lui, le peuple n'a aucun attachement émotionnel au pays, ni même aucune conscience de son existence. Les Chinois n'ont que faire de la situation nationale, et c'est pour Chen le cœur du problème. L'article « Conscience et Patriotisme », ⁷⁶ écrit trois jours après la prise du port de Qingdao par les Japonais, met en avant le patriotisme comme moyen pour la Chine de devenir un État moderne et civilisé. L'appareil concep-

71 Chevrier 2007, 370.

72 Chevrier 1984a, 10.

73 Chevrier 1984a, 12.

74 Ses connaissances philologiques allaient justement lui servir à appuyer sa défense de la littérature en langue vernaculaire, et l'aider à déconstruire l'argumentation de Kang Youwei à propos de Confucius à la fin de l'année 1916.

75 Point souligné par Lee 1983, 79–83, et Maedar 1980.

76 Chen 1914.

tuel utilisé est très proche de celui employé dans « L'Appel à la jeunesse ». Sur le plan terminologique, les textes de 1915 ne sont donc pas révolutionnaires. De même, si la critique de la figure du confucianisme s'accroît au fil des numéros de *La Jeunesse*, elle n'est pas foncièrement différente de ce qui se faisait dans le *Tigre* et même avant encore dans le *Subao* 蘇報 et l'*Anhui subuabao* 安徽俗話報. Dans sa biographie, Lee Feigon s'étonnait de l'ampleur des réactions à la critique anti-confucéenne de la *Nouvelle Jeunesse*, quand l'attaque toute aussi virulente lancée par Zhang Shizhao en 1914⁷⁷ n'avait presque pas eu d'écho. Plus qu'une évolution des mentalités entre 1914 et 1916, c'est surtout que l'*establishment* confucéen n'est plus aussi sûr de lui-même et de ses valeurs.⁷⁸

Mais revenons à la fondation de *La Jeunesse* et à sa ligne directrice. L'ultimatum du 7 mai 1915 amène Chen Duxiu à quitter le Japon et à rentrer en Chine. *La Jeunesse* est lancée en septembre et s'ouvre sur l'article « Appel à la Jeunesse ». Pour Lee, il est très clair que « Chen fit démarrer la revue de *La Nouvelle Jeunesse* en raison de son opposition à la tentative de Yuan Shikai de restaurer l'empire ».⁷⁹ L'idée de Chen n'est pas d'attaquer le problème de la politique de front, mais de se focaliser sur la jeunesse. Il écrit : « La mission de ce journal est de réformer la pensée des jeunes, de compléter leur formation. Dresser la critique des événements politiques ne fait pas partie de ses objectifs ».⁸⁰ Dans l'idée de forger une nouvelle jeunesse chinoise, Chen invite les Chinois à être indépendants (*zizhu de* 自主的), progressistes (*jinbu de* 進步的), entreprenants (*jinqu de* 進取的), cosmopolites (*shijie de* 世界的) et utilitaristes au sens de Mill (*shili de* 實利的).⁸¹ De fait, par ses déclarations, Chen espère détourner les jeunes des grandes figures intellectuelles qui se rangent derrière Yuan Shikai comme Kang Youwei, Yan Fu 嚴復 (1854–1921), ou Liu Shipei. La démarche trouve par ailleurs sa source dans un profond patriotisme et surtout dans une adhésion aux thèses du darwinisme social. Pour Chen, « il est impossible d'échapper à la lutte pour la survie » (*shengcun jingzheng shi suo bu mian* 生存競爭勢所不免).⁸² Si la Chine veut résister dans un monde fait de compétitions, elle doit se transformer. Elle doit entrer dans une nouvelle époque.⁸³ Il est

77 Zhang 1914.

78 Lee 1983, 119–122.

79 Lee 1983, 102.

80 Chen 1915c, 2. Chen ne résiste cependant pas longtemps à l'appel de la politique, et suspend au printemps 1916 le journal pour rejoindre Zhang Shizhao à Zhaoqing dans le Guangdong et l'aider à la mise en place d'un conseil anti-Yuan (Lee 1983, 109).

81 Chen 1915a.

82 Chen 1915a, 3.

83 On peut en réalité déjà lire cette prise de conscience — l'idée que la Chine entre dans une nouvelle époque — dans des écrits des principaux artisans de la politique de renforcement (*ziji qiang* 自強) à la fin du XIXe siècle. cf. Sun 1986.

impossible de survivre aux attaques de l'impérialisme Européen et Japonais, si le peuple reste enfermé dans ses vieilles idées et habitudes. À l'origine les articles de Chen dans *La Jeunesse* ne proposent aucune critique directe du système confucéen.

Les choses évoluent à partir de 1916. Si l'idée de faire entrer le confucianisme dans la Constitution a échoué en 1912 en raison du Parti Nationaliste,⁸⁴ la volonté de Yuan Shikai de restaurer l'Empire à son profit va permettre un retour de la question confucéenne en politique. Le 22 juin 1913, il ordonne que les sacrifices à Confucius soient restaurés. En février et septembre 1914, des décrets sont publiés sur le culte de Confucius. En décembre, l'Empire est restauré sous les auspices de Confucius. Il faut lire les revendications de *La Jeunesse* comme une réponse à cette logique.⁸⁵ On peut du reste déjà lire dans le « Les Français et la civilisation moderne » une critique déguisée de Yuan Shikai.⁸⁶ Néanmoins, le confucianisme devient véritablement un sujet de débat après la mort de Yuan, quand Kang Youwei et ses disciples tentèrent à nouveau de promouvoir le confucianisme comme religion d'État. C'est cette proposition qui va véritablement mettre le feu aux poudres.⁸⁷ La critique du confucianisme par Chen Duxiu se structure à l'origine autour d'un débat avec Kang Youwei.⁸⁸ Plus qu'un ennemi de Confucius, Chen s'attaque d'abord à la société pour la promotion du confucianisme en tant que religion nationale (*kongjiao hui* 孔教會).⁸⁹ La critique devient qui plus est beaucoup plus virulente après la tentative de restauration de l'empereur Puyi 溥儀 (1906–1967), par le général Zhang Xun 張勳 (1854–1923) et Kang Youwei en juin 1917.

Reprenons ses attaques. Tout d'abord, dans le prolongement de ce que nous écrivions plus haut, Chen ne réduit pas une prétendue « culture chinoise » au confucianisme. « L'enseignement de Confucius a beau appartenir à la quintessence chinoise, [l'école] des lettrés n'en est pas moins qu'un courant parmi les neuf anciennes doctrines ».⁹⁰ Mais, il insiste sur le fait que « le confucianisme est inséparable du système impérial ».⁹¹ Ailleurs, il écrit que « le confucianisme est incompatible avec la répu-

84 Chow 1960, 291.

85 Mitter 2004, 36.

86 Lee 1983, 106–107.

87 Point très justement remarqué par Van Ess 2012, 64.

88 Peng 2014.

89 Dans sa controverse avec Lin Shu 林紓 (1852–1924), Cai Yuanpei 蔡元培 (1868–1940) viendra défendre Chen en insistant sur le fait que *La Nouvelle Jeunesse* s'attaque principalement à « la société religieuse confucéenne » (*Kongjiao hui* 孔教會) fondée par Kang Youwei, et « n'est fondamentalement pas une attaque directe contre Confucius » 初非直接與孔子為敵也 (Cai 1984, 268).

90 Chen 1916c, 2: 孔教乃中華之國粹, 然舊教九流, 儒居其一耳。

91 Chen 1916b, 3.

blique ». ⁹² Dans un autre texte, Confucius est présenté comme le créateur d'une morale valable pour un âge féodal. ⁹³ Il est possible de citer de nombreux extraits allant dans ce sens. Chen associe le confucianisme à un système politique révolu : « Le cœur des enseignements de Confucius est l'enseignement rituel (*lijiao* 禮教) ; il s'agit de la racine de l'éthique et de la politique de notre pays ». ⁹⁴ Plus loin dans une note, il ajoute qu'avant « l'instauration de la République, toutes les règles de loi s'inscrivaient dans la doctrine/voie de Confucius ». ⁹⁵ Les critiques anti-confucéennes professées par Chen s'inscrivent alors dans un cadre profondément politique.

En effet, la critique de Chen ne porte pas sur les notions clefs de la pensée confucéenne ; il approche avant tout le confucianisme comme un phénomène social ou un système organisationnel. Mais le plus important est sûrement qu'il réduit le confucianisme à une seule chose : « la théorie des trois grandes règles (...) devrait être considérée comme l'idée maîtresse aux fondements du confucianisme comme religion d'État » (*san gang shuo* (...) *ying wei Kong jiao zhi genben jiaoyi* 三綱說 (...) 應為孔教之根本教義). ⁹⁶ Bien que l'expression « trois grandes règles et cinq constantes sociales » (*sangang wuchang* 三綱五常) ⁹⁷ n'apparaisse nulle part dans les classiques, Chen semble déterminé à l'attribuer à Confucius. Dans plusieurs courriers, il enfonce le clou en affirmant que « tous les mérites et méfaits [d'une doctrine] devraient être rapportés à l'homme saint à l'origine de cette église » (*Qi gong zui jie ying gui zhi yuanshi jiaozhu shengren* 其功罪皆應歸之原始教主聖人). ⁹⁸ Chen n'a en réalité aucun intérêt pour la question historique — savoir si les aspects négatifs du confucianisme sont à chercher chez le maître ou chez ses successeurs —, car il effectue une réduction : le confucianisme est cristallisé dans « les trois grandes règles et des cinq constantes sociales », idée anti-égalitaire et antidémocratique. Plus encore Confucius est présenté comme quelqu'un qui ne se serait jamais préoccupé du peuple. Chen n'hésite pas à produire un anachronisme lorsqu'il s'exclame :

92 Chen 1916g, 1.

93 1916e, 5.

94 1916c, 1.

95 1916c, 5.

96 1916c, 4.

97 C'est-à-dire les devoirs du prince, du père et du mari dans le fait de guider ceux qui leurs sont inférieurs, et les relations entre le prince et son ministre, le père et son fils, le frère aîné et son puîné, le mari et sa femme, et les amis entre eux.

98 Chen 1927, 15.

足下謂孔子一生干七十二君，非忠於一主。愚則以為可惜者，孔子所干有七十二君，而無一民也。⁹⁹

Vous dites que si au cours de sa vie Confucius fut au service de soixante-douze seigneurs, c'est que la loyauté n'était pas son principe premier. Mais moi ce que je trouve le plus lamentable, c'est que Confucius fut au service de soixante-douze seigneurs et pas d'un seul peuple.

Le caractère antipopulaire et antidémocratique du confucianisme est également affirmé dans la mesure où cette doctrine s'est transformée en une orthodoxie qui a informé et unifié les idées, ne laissant par là aucune place aux débats. Dans un autre courrier, il écrit :

惟期期以為孔道為害中國者，乃在以周代禮教齊家治國平天下，且以為天經地義，強人人之同然，否則為名教罪人。¹⁰⁰

Comme je l'ai souvent répété, je considère que la voie de Confucius est néfaste pour la Chine, car, depuis l'époque des Zhou et leur enseignement rituel, soit gérer sa maison, puis gouverner le pays et instaurer la paix sous le Ciel, on force l'uniformisation des hommes avec des principes [présentés comme] immuables. Quiconque [voudrait] s'y opposer serait considéré comme fautif vis-à-vis de la doctrine des noms (*mingjiao* 名教).

Le combat intellectuel que mène Chen est en réalité relativement simple à comprendre. Il rêve d'une Chine convertie à la civilisation moderne sur le modèle qu'incarne à ses yeux la France. Or pour cela, il faut embrasser les idéaux de la liberté et de l'égalité. Sa critique du confucianisme ne porte pas sur Confucius, mais sur l'atrophie de liberté et d'égalité à laquelle a conduit le système éthique confucéen en valorisant la loyauté (*zhong* 忠) et la piété filiale (*xiao* 孝), ouvrant par là même la voie au despotisme impérial. Le système éthique confucéen entrave également, selon lui, l'indépendance des personnes et par conséquent leurs capacités économiques.¹⁰¹

La critique anti-confucéenne appartient également à un projet plus vaste d'émancipation des doctrines religieuses et métaphysiques. Déjà dans « l'Appel à la Jeunesse », il appelait à une libération ou à un affranchissement religieux (*zongjiao zhi jiefang* 宗教之解放).¹⁰² Quand il dénonçait l'entrée du confucianisme dans la Constitution, il notait : « Nous pouvons clamer à pleins poumons que toutes les religions ne sont d'aucun secours pour gouverner et instruire, elles ne sont toutes qu'idolâtrie ». ¹⁰³ Il

99 Chen 1927, 25. La référence aux soixante douze seigneurs semblent être reprise du *Zhuangzi* 莊子.

100 Chen 1927, 119.

101 Chen 1916e.

102 Chen 1915a, 2.

103 Chen 1916c, 1.

convient pour la Chine de monter l'échelle des trois âges de la théorie comtienne, théorie à laquelle Chen fait référence dans une multitude de textes. En réponse à un courrier mettant en cause les critiques formulées par *La Nouvelle Jeunesse*, Chen répond à cet égard :

本誌詆孔，以為宗法社會之道德，不適於現代生活，未嘗過此以立論也。¹⁰⁴

Ce journal dénigre Confucius, car il correspond à une morale de système patriarcal qui ne correspond pas à la vie moderne ; nous n'avons jamais avancé d'arguments qui aillent plus loin que celui-ci.

3 Retour sur le problème de l'iconoclastie

Avant de conclure, il est utile de revenir sur un autre terme souvent employé dans la littérature scientifique : celui d'iconoclisme. Originellement, l'iconoclisme est un terme utilisé dans le cadre des études religieuses. Il renvoie à « la méfiance à l'égard de ou à la destruction de représentations du divin, du sacré ou du transcendant » ; il implique « une politique de la destruction de l'image physique ».¹⁰⁵ Par extension métaphorique — l'icône étant le support matériel de l'idée —, il a pris le sens figuré de « chercher à détruire les traditions et les doctrines reçues ». Néanmoins, à force de réutilisation le terme « iconoclisme » dans les études chinoises peut apparaître aujourd'hui galvaudé. Il nous semble que c'est parfois un abus de langage que de l'utiliser pour désigner le processus de remise en cause du confucianisme par les auteurs de *La Jeunesse*. En effet, il convient de garder à l'esprit l'origine de l'expression et de bien noter que l'iconoclisme renvoie à un rapport à l'icône, un objet matériel. Or, jamais Chen Duxiu et ses comparses n'ont détruit la moindre statue de Confucius ; ils n'ont jamais saccagé les temples du Maître ; aucun autodafé n'a jeté dans les flammes les grands classiques de la littérature canonique. L'homme à l'origine de l'idéologie d'État ne fut pas victime d'une *damnatio memoriae*. Le terme « iconoclisme » est de fait malheureux, car il conduit inconsciemment à associer le Quatre Mai à la grande révolution culturelle (*wenhua da geming* 文化大革命).¹⁰⁶

Dans son étude sur le Quatre Mai, Vera Schwarcz proposait une lecture d'un texte de Chen Duxiu, écrit en 1918, et prétendument intitulé « Sur l'iconoclisme ».¹⁰⁷ Mais on est ici confronté à une traduction maladroite. Chen titre son texte *ouxiang pobuai lun* 偶像破壞論 « Essai sur la destruction des idoles ».¹⁰⁸ Détruire l'idolâtrie n'est pas

104 Chen 1916d, 11.

105 Van Asselt et al. 2007, 4 et 1.

106 Association qu'on retrouve notamment dans Lin 1979.

107 Schwarcz 1986, 126.

108 Chen 1918b.

tout à fait synonyme d'encourager l'iconoclasie. Du reste, le texte ne fait aucune mention de Confucius. Il s'agit simplement pour Chen d'affirmer que toutes « les choses qui sont inutiles et pourtant honorées par les hommes » (*wuyong er shou ren zunzhong* 無用而受人尊重) sont « des déchets » (*feiwu* 廢物) dont il faudrait se débarrasser. Dans son introduction, des objets matériels comme les objets bois sculptés utilisés dans les pratiques cultuelles (*nisu mudiao* 泥塑木雕) sont certes dénoncés, mais, à considérer l'article dans son ensemble, Chen Duxiu consacre la majeure partie du texte à critiquer la croyance aveugle en trois idées qu'il considère comme des superstitions (*mixin* 迷信) : les religions, la monarchie de droit divin et le concept d'État. La critique du concept d'État montre chemin faisant que, pour Chen, l'idolâtrie est un problème qui traverse la prétendue frontière entre tradition et modernité. Aussi la mise en avant du terme « iconoclasme » pour décrire les attitudes des intellectuels à l'égard du confucianisme après 1915 peut apparaître malheureuse. Chen n'appelle pas à la destruction de la figure de Confucius, mais des habitudes mentales qui lui confèrent une place d'autorité. Il semble que l'enjeu soit à ce stade davantage de réformer des pratiques ou la pensée du peuple, que de vraiment mettre à bas la boutique de Confucius (*da dao Kongjia dian* 打倒孔家店), formule qui ne date à notre connaissance que de 1921.¹⁰⁹

À parler d'iconoclasme et de révolution culturelle pour désigner le Quatre Mai et *La Jeunesse* on en vient à succomber à une approche rétrospective de l'histoire de cette période. À cet égard, il ne faut pas prendre au premier degré le style pamphlétaire des auteurs de *La Jeunesse*. Ursula Richter remarque très justement que « le rôle étouffant du confucianisme (en fait du néoconfucianisme) fut exagéré [et que] les traditions parallèles et les polémiques d'une histoire plurielle furent négligées ou décriées alors qu'elles avaient été reconnues et utilisées par la génération précédente des révolutionnaires et des réformistes. Ces déformations ne firent qu'encourager l'approche réductionniste de certains Occidentaux qui influencèrent à leur tour la sinologie occidentale à la veille de sa grande expansion ».¹¹⁰ De fait, plus qu'un moyen d'appuyer des idées extrêmes, il s'agissait souvent d'occuper un espace intellectuel, mais aussi commercial.¹¹¹ Les positions excessives de Chen Duxiu lors de la controverse qui l'oppose à Du Yaquan 杜亞泉 (1873–1933) et Qian Zhixiu 錢智修 (1883–1947), les éditeurs du *Magazine*

109 Cette phrase célèbre semble être tirée d'une expression utilisée par Hu Shi pour caractériser Wu Yu, « l'homme du Sichuan qui de ses deux mains s'attaque à la boutique confucéenne » (*Sichuan sheng shuangshou da Kongjia dian* 四川省雙手打孔家店), dans la préface d'un recueil de texte (Wu 1921, 7).

110 Richter 1987, 72.

111 Les ventes de *La Nouvelle Jeunesse* augmentent énormément à partir du moment où les auteurs se lancent dans la critique du confucianisme (Lee 1983, 116).

de l'Orient, en 1918 appartenait clairement à une stratégie éditoriale. En les désignant comme des promoteurs d'une restauration impériale, parce qu'ils citaient Gu Hongming 辜鴻銘 (1857–1928), un nostalgique de la dynastie mandchoue, Chen désirait décrédibiliser le journal rival et ainsi conquérir une partie de son lectorat.¹¹² Aussi, replaçons les termes de Chen dans le langage intellectuel de l'époque, c'est-à-dire dans un contexte éditorial marqué par l'émergence de ce que Christopher Reed avait appelé « un capitalisme de l'imprimé ».¹¹³ Ne tombons pas dans une lecture littérale des textes.

Comme on l'a souligné plus haut, Chen ne critique que l'influence sociale et politique de la pensée confucéenne. Bien qu'il défende la thèse d'un « iconoclasme totalistique », Lin Yusheng semble en réalité avoir été partiellement conscient du problème. Il propose une véritable pirouette argumentative quand il constate que les arguments de Chen ne portent pas sur la totalité du confucianisme.¹¹⁴ L'emploi d'un vocabulaire laissant entendre une remise en cause totale de la culture chinoise ne se trouve pas dans les documents écrits avant la fin des années dix et le début des années vingt.¹¹⁵ À cette époque, les historiens sont par ailleurs prudents et contestent largement l'idée que l'histoire de la Chine soit uniquement l'histoire du confucianisme. Lorsqu'un historien contemporain affirme que les auteurs de *La Jeunesse* remettent en cause la culture chinoise, ou la culture traditionnelle, c'est l'historien lui-même qui pose comme pétition de principe l'équation « système de rites et de pensée confucéen = culture chinoise ».¹¹⁶ Les auteurs de *La Nouvelle Jeunesse* étaient parfaitement conscients de la variété et de la diversité des courants de pensée et des pratiques dites sociales et culturelles dans l'histoire du pays. Mais, dans le cas de Chen Duxiu, nous n'avons aucune preuve textuelle indiquant clairement qu'il considérait ces éléments comme un tout unifié. Il faut bien faire la différence entre notre compréhension du concept de « culture » et ce que

112 Wang Qisheng 2007, 29–32.

113 Reed 2004, 8–9.

114 Lin 1979, 71–72. Ce passage montre très clairement que Lin succombe, comme Joseph Levenson avant lui, à la tentation de la logique des idées (Chevrier 1984b, 86–91), aux dépens de l'histoire des textes. Une grande partie des documents qu'il cite peuvent, selon nous, servir d'arguments contraires aux thèses qu'il avance.

115 La thèse défendue par Peter Zarrow d'un délaissement de la question politique en 1915 au profit d'un tournant vers la culture (Zarrow 2005, 128–129) ne va pas dans le sens des textes de Chen Duxiu. Chen ne formule pas de « critique culturelle » à partir d'un concept clairement identifiable dans ses textes. Au contraire, il ne cesse de parler de politique et de société.

116 En un sens, on pourrait dire que les conservateurs confucéens ont gagné la bataille idéologique dans le champ historiographique. Les études sur la Chine moderne ont tendance à réduire la diversité du monde de pensée chinois à l'unique confucianisme, lui-même considéré comme un système monolithique.

les Chinois voulaient exprimer à l'époque. Afin d'éviter les amalgames, une histoire du concept de culture en Chine est donc nécessaire. Il faut aussi prendre bien garde à toujours marquer une distance entre le vocabulaire du chercheur et celui utilisé par les auteurs étudiés. Si certaines personnalités étaient bien holistes — on peut penser notamment à Qian Xuantong 錢玄同 (1887–1939)¹¹⁷ –, le procès général de ces hommes en tant qu'« ennemis de la culture traditionnelle chinoise » est construit sur une erreur d'instruction. En 1919, Chen Duxiu écrit noir sur blanc : « L'école des lettrés ne correspond qu'à une partie de la civilisation (*wenming* 文明) chinoise, il n'en recouvre pas la totalité ».¹¹⁸

Enfin, présenter *La Jeunesse* comme une publication occidentaliste qui critiquerait le confucianisme en s'appuyant sur une littérature politique et philosophique occidentale est très problématique. À considérer les premiers textes critiques de Confucius ou plus exactement du confucianisme, on peut constater que l'attaque contre le système impérial confucéen s'opère souvent à partir de méthodes et de sources chinoises.¹¹⁹

Bien que Chen soit souvent mis en avant dans la littérature scientifique à propos du Quatre Mai, il convient de rappeler que les premiers auteurs à avoir critiqué Confucius dans *La Jeunesse* sont en réalité Yi Baisha 易白沙 (1886–1921) et Wu Yu 吳虞 (1872–1949).¹²⁰ La critique émanant de Wu, un juriste formé au Japon, est d'ailleurs bien antérieure à 1915. Dès 1905, simple étudiant en droit à l'Université de Tokyo, il rédigeait déjà des poèmes anti-confucéens. À son retour en Chine, il publie le *Journal pour réveiller les troupeaux* (*xing qun bao* 醒群報), périodique dans lequel il continue d'attaquer le ritualisme de l'orthodoxie confucéenne et plus particulièrement la notion de piété filiale (*xiao* 孝). Son *Introduction aux propos raffinés des portraits des lettrés sous les dynasties Song et Yuan*, dans laquelle il cite des textes de Li Zhi 李贄 (1527–1602), est interdite par le Ministère de l'Éducation. En s'attaquant au confucianisme à partir des traditions intellectuelles légistes, taoïstes, mais aussi mohistes, Wu devient très vite *persona non grata* à Chengdu. Ses textes ne peuvent plus trouver d'imprimeur. C'est seulement à partir de février 1917 qu'il revient sur le devant de la scène intellectuelle

117 Qian Xuantong proposa la suppression des caractères chinois en tant qu'ils sont les vecteurs d'anciens courants intellectuels incompatibles avec le projet de construction d'une nouvelle Chine (Voir son article et ses lettres, publiés dans *Xin Qingnian*, vol. 4, n°2). Chen reconnaissait d'ailleurs que Qian était le plus extrême des contributeurs de son journal et il gardait une distance avec lui (cf. Chen 1919a).

118 Chen 1919b, 157.

119 Lee 1983 avait bien montré que la critique du confucianisme par Chen se plaçait dans la continuité du mouvement de critique textuel (*kaozheng* 考證).

120 Pour des études sur Wu Yu en langues occidentales, cf. Wong 1987 et Stapleton 2008.

grâce à Chen Duxiu. À partir de cette date, *La Nouvelle Jeunesse* publie les textes de ce Sichuanais au verbe acéré. Ici encore il attaque le modèle familial chinois qu'il conçoit comme une sorte d'assise du pouvoir impérial. Pour lui la domination politique de l'Empereur dans l'histoire chinoise se serait construite sur le système éthique entretenu par l'orthodoxie confucéenne.¹²¹

Yi Baisha¹²² est le premier à véritablement critiquer Confucius dans *La Jeunesse*. « Évaluation de Confucius »,¹²³ publié le 15 février 1916, est un document particulièrement intéressant pour trois principales raisons. Tout d'abord, au niveau de l'argumentaire, Yi s'appuie lui aussi sur des documents traditionnels. Il critique par exemple Confucius à partir de propos de Zhuang Zi. Le texte est rédigé dans une prose où les citations de classiques sont nombreuses et s'insèrent avec fluidité. On est très loin d'un texte moderne occidentaliste dans lequel l'euro-modernité¹²⁴ viendrait contredire une tradition chinoise réifiée. Ensuite, Yi insiste sur la multiplicité des courants de pensée en Chine ancienne. Il est d'accord pour reconnaître l'importance de Confucius, mais refuse de le voir comme un « roi sans couronne » (*suwang* 素王).¹²⁵ Enfin, il construit la primauté du confucianisme comme un malentendu historique. Selon lui, les disciples de Confucius, furieux d'avoir été chassés des sphères du pouvoir par l'empereur Qin Shihuang 秦始皇, se seraient comportés en véritables révolutionnaires et auraient soutenu la révolte de Chen Sheng 陳勝 (?–208 av. J.-C.). Par la suite, les Empereurs Han auraient laissé toujours davantage de pouvoir aux confucéens soit par ce qu'ils avaient peur d'être renversés comme Qin Shihuang, soit parce qu'ils souhaitaient utiliser le confucianisme comme un système fantoche pour unifier les différents courants de pensée. Le portrait que Yi dresse des disciples de Confucius a quelque chose de très étrange si on approche le texte dans une perspective trop moderniste. Loin de les critiquer comme les sources d'une pensée traditionaliste et conservatrice, il écrit : « Les disciples de Confucius étaient bons à faire la révolution » (孔子弟子善於革命).

Wu Yu et Yi Baisha n'attaquaient pas le confucianisme depuis une position occidentale. Au contraire, ils construisaient leurs arguments sur une vision plurielle de la vie

121 Sur ce sujet, voir notamment ses articles Wu 1917a et Wu 1917b.

122 Yi Baisha est un grand inconnu de la recherche. Il n'existe à notre connaissance aucun travail de fond qui lui soit dédié.

123 Yi 1916.

124 Terme emprunté à Dirlik 2001, 4–5.

125 Yi 1916, 1, il écrit : « Confucius mérite d'être respecté en tant que [fondateur] d'une école illustre; mais il ne peut être appelé roi sans couronne ». 孔子祇能為之顯學。不得稱以素王。 Notons, chemin faisant, que Kan Youwei présentait Confucius comme « roi sans couronne ».

intellectuelle sous les Zhou. L'assaut contre le confucianisme s'est structuré autour de son association au système impérial et à l'organisation familiale. Dans les termes de Hu Shi, l'idée centrale des textes de Chen Duxiu, mais aussi de Yi Baisha et de Wu Yu, était que « la Voie de Confucius n'est pas compatible avec la vie moderne » (*Kongzi zhi dao bu he xiandai shenghuo* 孔子之道不合現代生活).¹²⁶ L'ossature théorique de cette incompatibilité reposait sur une adéquation du confucianisme avec les trois grandes règles et les cinq constantes sociales (*sangang wuchang* 三綱五常). Thomas Fröhlich ajoute ici également la « doctrine des noms ».¹²⁷ Cette critique du système familial fut plus tard encouragée par les grandes figures intellectuelles qui visitèrent alors le pays. Russel n'hésita pas à écrire que « tout ce qu'il y a de pire dans la vieille Chine est lié au système familial ».¹²⁸ Aussi devons-nous affirmer clairement que « l'iconoclasme » et « la remise en cause systématique de la culture traditionnelle chinoise » par les auteurs de *La Jeunesse* sont des abus de langage. Loin d'aborder le confucianisme à travers le concept de la culture, ou même de la civilisation, c'est d'organisation politique et de société qu'ils discutent. Dans les premières années de *La Jeunesse*, on ne trouve pas de terme qui renvoie au concept moderne de « culture nationale ». *Wenhua* est le grand absent de la rhétorique de Chen.

Conclusion : Repenser la place de *La Nouvelle Jeunesse* dans le champ intellectuel de l'époque

En guise de brève conclusion, il faut rappeler la continuité soulignée par Lee Feigon dans sa biographie de Chen Duxiu. À l'origine, la critique du confucianisme proposée par Chen s'inscrivait dans le prolongement de la critique textuelle de la période impériale tardive. En outre, il ne rejetait pas systématiquement tous les penseurs néoconfucéens, comme le montre son appréciation positive de Wang Yangming 王陽明 (1472–1529) en 1904.¹²⁹ Le néoconfucianisme n'était du reste pas totalement banni par les auteurs de *La Jeunesse*. En 1918, un contributeur du journal, Tao Ligong, allait même jusqu'à écrire que « l'unité de la connaissance et de l'action de Wang Yangming, ainsi que l'activisme moral de Jésus, devront devenir l'esprit de la nouvelle morale ; et la nouvelle jeunesse les prendra en modèle ».¹³⁰ Chen n'était pas le penseur occidentaliste trop souvent dépeint par la littérature

126 Wu 1921, 3.

127 Fröhlich 2000, 269–270.

128 Russel 1923, 727.

129 Dans Chen 1904, il mettait en avant la pensée du maître néoconfucéen à propos de l'éducation. Pour une discussion de ce texte Lee 1982, 73–74.

130 Tao 1918, 96.

scientifique. Certes ses idées n'ont cessé d'évoluer au cours du temps, laissant toujours plus de place aux théories et doctrines occidentales, notamment le marxisme, mais il semble peu probable qu'il ait été au moment de la fondation de la *Jeunesse* et lors des premières années de la revue, un ennemi acharné de la culture chinoise traditionnelle dans le sens généralisant que nous attribuons de coutume à cette expression. Rappelons-nous que la thématique de la nouvelle culture (*xin wenhua* 新文化) n'émergea sur la scène intellectuelle qu'à partir de la fin de l'été 1919.¹³¹ De fait, sa critique de la figure de Confucius s'est progressivement durcie en raison d'éléments politiques, la mise en avant de Confucius par Yuan Shikai, la promotion d'une Église confucéenne par Kang Youwei, l'opportunité de faire entrer le confucianisme dans la Constitution, mais aussi la restauration avortée de Zhang Xun. La dénonciation du confucianisme, résumé dans l'idée des « trois grandes règles et cinq constantes sociales », était une remise en cause politique et même plus fondamentalement sociale. D'une certaine façon Chen s'attaquait à la question du politique en Chine et non de la politique. Aussi, on ne peut que répéter ici la conclusion que Hans Van Ess tirait de la lecture de Chen :

Die Kritiker haben den Konfuzianismus also immer vor allem als ein soziales System verstanden, nicht als eine philosophische oder gar religiöse Lehre, die Werte enthielt, die man für eine moderne Gesellschaft fruchtbar machen konnte.¹³²

Pour les auteurs de *La Nouvelle Jeunesse* et notamment Chen Duxiu, le cœur du problème chinois était un problème social et non un problème culturel. Aussi on ne peut qu'espérer que de futures études systématiques sur les concepts utilisés par les intellectuels chinois de cette période puissent briser nos préconceptions culturalistes. De fait, il est fort probable que le concept de société (*shehui* 社會) ait occupé une place beaucoup plus importante que celui de culture — quelles que soient la forme et les particularités sous lesquelles il se donne à lire, *wenhua* 文化 ou *guocui* 國粹 — dans l'ère du Quatre Mai, ou du moins entre 1915 et 1919.

Pour finir sur une note engagée sur le plan théorique, il est certain que l'intuition à l'origine de la démarche historiographique d'Otto Brunner,¹³³ l'homme qui allait ouvrir la voie à l'entreprise des *Geschichtliche Grundbegriffe*, ne peut qu'inspirer de nouveaux travaux sur la Chine moderne. Bien que la Chine du XXe siècle ne soit pas aussi éloignée de nous que l'Europe médiévale, il pourra se révéler très pertinent d'interroger, et même de critiquer, certaines études passées dans lesquelles les catégories d'analyse em-

131 Foster 2014, 534–535.

132 Van Ess 2012, 66.

133 Voir notamment Brunner 1992; le rôle central de Brunner dans la naissance de la *Begriffsgeschichte* en Allemagne est notamment souligné par Richter 1995, 28–31.

ployées ne correspondaient pas aux usages linguistiques des corpus travaillés. Il se pourrait que ce travail soit d'autant plus fructueux dans le cas du langage politique chinois moderne, fruit de pratiques translinguistiques.¹³⁴ Ceci nous permettra très certainement de dissiper les illusions de la transparence sémantique, et de rendre véritablement la parole aux agents historiques. Si, comme le défend Edmund Fung,¹³⁵ la modernité chinoise trouve sa source dans la période républicaine, et notamment dans les débats intellectuels qui la traversent, peut-être serait-il utile de la reconsidérer en prenant en compte les problèmes soulevés par l'histoire de ses concepts ?

Références

- Bénéton Philippe. 1975. *Histoire de mots : culture et civilisation*. Paris : Les Presses de Sciences Po.
- Bianco, Lucien. 2007. *Les origines de la révolution chinoise*. Édition augmentée. Paris : Gallimard.
- Bol Peter K. 1992. *'This culture of ours' : intellectual transitions in T'ang and Sung China*. Stanford : Stanford University.
- Brunner, Otto. 1992 (1939). *Land and Lordship : Structures of Governance in Medieval Austria*. Philadelphia : University of Pennsylvania
- Cai Yuanpei 蔡元培. 1984 (1919). « Zhi Gongyan bao han bing da Lin Qinan han » 致公言報函并答林琴南函 (Lettre ouverte en réponse à Lin Qingnan), in *Cai Yuanpei Quanji* 蔡元培全集 (Œuvres complètes de Cai Yuanpei). Beijing : Zhonghua. vol. 3, 267–272.
- Chao Anne Shen. 2009. *Chen Duxiu's Early Years : The Importance of Personal Connections in the Social and Intellectual Transformation of China 1895–1920*. Thèse de doctorat, Rice University.
- Chen Duxiu 陳獨秀. 1904. « Wang Yangming xiansheng xunmeng dayi jieshi » 王陽明先生訓蒙大意解釋 (Explications des grandes idées sur l'éducation de Wang Yangming), *Anhui subuabao*, n°14 et n°16.
- . 1914. « Aiguo xin yu zijue xin » 愛國心與自覺心 (Patriotisme et conscience), *Jiayin zazhi* 甲寅雜誌 1.4, 10 novembre.
- . 1915a. « Jinggao qingnian » 警告青年 (Appel à la Jeunesse), *Qingnian zazhi* 1.1.

134 Liu 1995.

135 Fung 2010.

- Chen Duxiu. 1915b. « Falanxi ren yu jinshi wenming » 法蘭西人與今世文明 (Les Français et la civilisation moderne), *Qingnian zazhi* 1.1.
- . 1915c. « Tongxin » 通信 (Correspondance), *Qingnian zazhi* 1.1.
- . 1915d. « Tongxin » 通信 (Correspondance), *Qingnian zazhi* 1.3.
- . 1915e. « Xiandai wenming shi » 現代文明史 (Histoire de la civilisation moderne), *Qingnian zazhi* 1.1, et *Xin Qingnian*, 2.2.
- . 1915f. « Dong Xi minzu genben sixiang zhi chayi » 東西民族根本思想之差異 (Les différences au fondement des pensées des peuples d'Orient et d'Occident), *Qingnian zazhi* 1.4.
- . 1916a. « Wuren zuihou whi juewu » 吾人最後之覺悟 (Notre dernier éveil), *Qingnian zazhi* 1.6.
- . 1916b. « Po Kang Youwei zhi zongtong zongli shu » 駁康有為致總統總理書 (Critique du courrier de Kang Youwei au Président et au Premier Ministre), *Xin qingnian* 2.2.
- . 1916c. « Xianfa yu kongjiao » 憲法與孔教 (Constitution et confucianisme), *Xin qingnian* 2.3.
- . 1916d. « Tongshu » 通書 (Correspondance), *Xin qingnian* 2.3.
- . 1916e. « Kongzi zhi dao yu xiandai shenghuo » 孔子之道與現代生活 (La voie de Confucius et la vie moderne), *Xin qingnian* 2.4.
- . 1916f. « Wenxue geming lun » 文學革命論 (Essai sur la révolution littéraire), *Xin qingnian* 2.6.
- . 1916g. « Fubi yu zun Kong » 復辟與尊孔 (Restauration et confucianisme), *Xin Qingnian* 3.6.
- . 1918a. « Sui gan lu » 隨感錄 (Remarques au fil de mes pensées), *Qingnian zazhi* 4.4.
- . 1918b. « Ouxiang pohuai lun » 偶像破壞論 (Sur la destruction des idoles), *Xin qingnian* 5.2.
- . 1919a. « Ben zhi zui an zhi dabian shu » 本誌罪案之答辯書 (Lettre en réponse aux dénonciateurs de ce journal), *Xin qingnian* 6.1.
- . 1919b. « Zai zhiwen Dongfang zazhi jizhe » 再質問東方雜誌記者 (Nouvelles questions pour les auteurs du Magazine de l'Orient), *Xin Qingnian* 6.2.
- . 1927. *Chen Duxiu wencun* 陳獨秀文存 (Recueils des textes de Chen Duxiu), vol. 3. in *Minguo congshu*, série n°1, vol. 92.
- Cheng Anne. 1981. *Entretiens de Confucius*. Paris : Seuil.
- . 1997. *Histoire de la pensée chinoise*. Paris : Seuil.
- Chevrier Yves. 1984a. « De l'occidentalisme a la solitude : Chen Duxiu et l'invention de la modernité chinoise », *Études Chinoises* 3, 7–34.
- . 1984b. « Chine, "fin de règne" du lettré ? Politique et culture à l'époque de l'occidentalisation », *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 4, 81–139.

- Chevrier Yves. 2007. « Antitradition et démocratie dans la Chine du premier XXe siècle : la culture moderne et la crise de l'État-nation », in Will, Pierre-Etienne. *La Chine et la démocratie*. Paris : Fayard, 369–430.
- Chow Tse-tsung. 1960. *The May Fourth Movement : Intellectual Revolution in Modern China, 1915–1924*. Cambridge : Harvard University.
- Cohen, Paul A. 1997. *History in three keys : the boxers as event, experience, and myth*, New York : Columbia University.
- Dirlik, Arif. 2001. « Le *guoxue* et les études nationales à l'âge de la modernité mondiale », *Perspectives chinoises* 2001.1, 4–13.
- Fang, Weigui. 2003. « Genese und Wandel des modernen chinesischen Kultur- und Zivilisationsbegriffs » [en ligne], *Intercultural studies* 1, <http://www.intercultural-studies.org/ICS1/fang.htm>
- Faquhar, Judith, et Hevia, James. 1993. « Culture and Postwar American Historiography of China », *Positions*, 1.2 486–525
- Fisch, Jörg. 1992. « Zivilisation, Kultur », in *Geschliche Grundbegriffe*. Stuttgart : Klett-Cotta, vol. 7, 679–774.
- Foster, Elisabeth. 2014. « From Academic Nitpicking to a “New Culture Movement” : How Newspapers Turned Academic Debates into the Center of “May Fourth” », *Frontiers of Chinese History*, 9.4, 534–557.
- Fröhlich, Thomas. 2000. *Staatsdenken in China der Republikzeit (1912–1949). Die Instrumentalisierung philosophischer Ideen bei chinesischen Intellektuellen*. Frankfurt, New York : Campus.
- Fung Edmund. 2010. *The intellectual foundations of Chinese Modernity*. Cambridge : Cambridge University.
- Furth, Charlotte. 1976. *The Limits of Change, Essays on Conservative Alternatives in Republican China*. Cambridge (Mass.) : Harvard University.
- Hon Tze-ki. 2013. *Revolution as Restoration : Guocui xuebao and China's Path to Modernity, 1905–1911*. Leiden : Brill.
- Howland, Douglas R. 1996. *Borders of Chinese Civilization : Geography and History at Empire's End*. Durham : Duke University.
- Huang Xingtao 黃興濤. 2006. « Wan Qing Min chu xiandai “wenming” he “wenhua” gainian de xingcheng jiqi lishi shixian » 晚清民初現代文明和文化概念的形成及其歷史實現 (La formation et la réalisation historique des concepts modernes de « culture » et de « civilisation » à la fin de la dynastie Qing et aux débuts de la République), *Jindai shi yanjiu* 6.
- Jenco, Leigh. 2013. « Culture as History : Envisioning Change Across and Beyond “Eastern” and “Western” Civilizations in the May Fourth Era », *Twentieth-Century China* 38.1, 34–52.
- Jenks Chris. 2005. *Culture*. New York : Routledge.

- Jin Guantao 金觀濤, et Liu Qingfeng 劉青峰. 2008. *Guannian shi yanjiu : Zhongguo xiandai zhongyao zhengzhi shuyu de xingcheng* 觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成 / (Etudes en histoire des concepts : La formation des principaux termes politiques de la Chine modern). Hong Kong : Chinese University.
- Kagan, Richard. 1972. « Ch'en Tu-hsiu's Unfinished Autobiography », *The China Quarterly* 50, 295–314.
- Kim Sooyong. 2011. « Individualism and Nationalism in the Thought of Chen Duxiu, 1904–1918 », in Lynch Catherine, *Radicalism, Revolution and Reform in Modern China : Essays in honor of Maurice Meisner*. Lanham : Lexington Books, 11–28.
- Koselleck, Reinhart. 1997 (1972). « Einleitung », in *Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart : Klett-Cotta, vol. 1, xiii–xxvii.
- Koselleck, Reinhart. 1990 (1979). *Le Futur passé : Contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris : Editions de l'EHESS.
- Kroeber, Alfred, et Kluckhohn, Clyde. 1952. *Culture : a critical review of concepts and definitions*. Cambridge (Mass.) : The Museum.
- Kurtz, Joachim. 2001. « Coming to terms with logic : The naturalization of an Occidental notion in China », in Lackner, Michael, Amelung, Iwo, et Kurtz, Joachim. *New terms for new ideas : Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*. Leiden : Brill, 147–175.
- Lackner, Michael. 1993. « Les avatars de quelques termes philosophiques occidentaux dans la langue chinoise », *Études chinoises* 12.2, 136–160.
- Lee, Feigon. 1983. *Chen Duxiu : founder of the Chinese Communist Party*. Princeton : Princeton University.
- Levenson, Joseph. 1958. *Confucian China and its modern fate : the problem of intellectual continuity*. Berkeley : University of California.
- Lin, Yusheng. 1979. *Crisis of Chinese Consciousness : Radical Antitraditionalism in May Fourth Era*. Madison : University of Wisconsin, 1979.
- Liu, Lydia H. 1995. *Translingual Practice : Literature, National Culture, and Translated Modernity – China 1900–1937*. Stanford : Stanford University.
- Maeder, Erik Werner. 1981. *Trois textes de Chen Duxiu : Contribution à l'étude des origines intellectuelles de la révolution chinoise*, Thèse de doctorat, Université de Lausanne.
- Masini, Federico. 1993. *The Formation of Modern Chinese Lexicon and its Evolution towards a National Language : The Period from 1840 to 1898*. Berkeley : Journal of Chinese Linguistics (Monograph Series, n°6).
- Meisner Maurice. 1982. *Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism*. New York : Atheneum.
- Mitter, Rana. 2004. *A Bitter Revolution : China's Struggle with the Modern world*. Oxford : Oxford University.

- . 2005. « Historiographical review : Modernity, internationalization, and war in the history of modern China », *Historical journal* 48.2, 523–543.
- Nagao Nishikawa 西川長夫. 2001. *Kokkyō no koekata : kokumin kokkaron josetsu* 国境の越え方 : 国民国家論序説 (Par-delà les frontières : Introduction aux théories de l'État-nation). Tokyo : Heibonsha.
- Nivison, David S. 1966. *The Life and Thought of Chang Hsüeh-ch'eng (1738–1901)*. Stanford : Stanford University.
- Palonen, Kari. 2012. « Reinhart Koselleck on translation, anachronism and conceptual change », in Burke, Martin, et Richter, Melvin (ed.). *Why Concepts Matter : Translating Social and Political Thought*. Leiden : Brill, 73–92.
- Peng Chunling 彭春凌. 2014. « *Xinqingnian* Chen Duxiu yu Kang Youwei kongjiao sixiang lunzheng de lishi zhongtan » 《新青年》陳獨秀與康有為孔教思想論爭的歷史重探 (Le débat entre *La Nouvelle Jeunesse* de Chen Duxiu et Kang Youwei à propos de la pensée confucéenne : nouvelle approche historique), *Beijing daxue xuebao* 51.3, 117–131.
- Pocock, John Greville Agard. 1985. *Virtue, Commerce and History : Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge : Cambridge University.
- Pyle, Kenneth B. 1969. *The New Generation in Meiji Japan : Problems of Cultural Identity 1885–1895*. Stanford : Stanford University.
- Reed, Christopher A. 2004. *Gutenberg in Shanghai : Chinese Print Capitalism, 1876–1937*. Vancouver : University of British Columbia.
- Richter, Ursula. 1987. « La tradition de l'antitraditionalisme dans l'historiographie chinoise », *Extrême-Orient, Extrême Occident* 9, 55–89.
- Richter, Melvin. 1995. *The History of Political and Social concepts : A critical introduction*. Oxford : Oxford University.
- . 2005. « More than a two-way traffic : Analyzing, translating, and comparing political concepts from other cultures », *Redescriptions : Yearbook of Political Thought and Conceptual History*, vol. 9, 217–228.
- Russel, Bertrand. 1923. « Modern China – II. Chinese Ethics », *The Nation* 113.2946, 726–727.
- Sanetō Keishū 實藤惠秀. 1982. *Zhongguoren liuxue Riben shi* 中國人留學日本史. Traduit par Tan Ruqian 譚汝謙, Lin Qichan 林啓產. Hong Kong : Chinese University of Hong Kong.
- Santangelo, Paolo. 1980. « Il concetto di “Liberta' individuale” nel pensiero di Chen Duxiu nel periodo fra il 1915 e il 1919 », *Cina* 16, 295–303.
- Sartori, Andrew. 2008. *Bengal in Global concept history : Culturalism in the Age of Capital*. Chicago : University of Chicago.

- Schneider, Laurence A. 1976. « National Essence and the New Intelligentsia », in Furth 1976. 57–89.
- Schwarcz, Vera. 1986. *The Chinese Enlightenment : intellectuals and the legacy of the May Fourth movement of 1919*. Berkeley : University California, 1986.
- Schwartz, Benjamin. 1951. « Ch'ên Tu-hsiu and the acceptance of the modern West », *Journal of the History of Ideas* 12.1, 61–72.
- Shimada, Kenji. 1990. *Pioneer of the Chinese Revolution : Zhang Binglin and Confucianism*. Stanford : Stanford University.
- Skinner, Quentin. 2009. *Les fondements de la pensée politique moderne*. Paris : Albin Michel.
- Stapleton Kristin. 2008. « Generational and cultural fissures in the May Fourth Movement : Wu Yu (1872–1949) and politics of family reform », in Chow Kai-wing (éd.). *Beyond the May Fourth paradigm : in search of Chinese modernity*. Lanham : Lexington Books, 131–148.
- Starobinski, Jean. 1983. « Le mot “civilisation” », *Le Temps de la Réflexion* 4.13, 13–53.
- Sun Lung-kee. 1986. « Chinese Intellectuals' Notion of “Epoch” (*Shidai*) in the Post-May Fourth Era », *Chinese studies in History* 20.2, 44–74.
- Tang Baolin 唐寶林, et Lin Maosheng 林茂生. 1988. *Chen Duxiu nianpu 陳獨秀年譜* (Biographie année par année de Chen Duxiu), Shanghai, Shanghai Renmin.
- Teng Ssu-yü, et Fairbank, John K. 1982 (1954). *China's response to the West*. Cambridge (Mass.) : Harvard University.
- Tao Ligong 陶履恭. 1917. « Renlei wenhua zhi qi yuan » 人類文化之起源, *Xin Qingnian* 2.5.
- . 1918. « Xin Qingnian zhi xin daode » 新青年之新道德, *Xin Qingnian* 4.2.
- Van Asselt, Willem, Van Geest Paul, Müller Daniela, Salemink Theo (éd.). 2007. *Iconoclasm and Iconoclasm : Struggle for Religious Identity*. Leiden, Brill.
- Van Ess, Hans. 2012. « Der Konfuzianismus und die globale Weltkultur : Überlegungen bei der Lektüre der Konfuzianismuskritik im frühen 20. Jahrhundert », in Mühlhan, Klaus (ed.). *The Globalization of Confucius and Confucianism*. Münster : LIT, 63–71.
- Vogelsang, Kai. 2012. « Conceptual history : A short introduction », *Oriens Extremus* 51, 9–24.
- Wallerstein, Immanuel. 1990. « Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System », in *Theory, Culture et Society*. London : Sage, vol. 7, 31–55.
- Wang Der-wei David. 1997. *Fin de siècle Splendor : Repressed Modernities of Late Qing Fiction, 1849–1911*. Stanford : Stanford University.
- Wang Qisheng 王奇生. 2007. « Xin Wenhua shi ruhe “yundong” qilai de » 新文化是如何“運動”起來的 (Comment la nouvelle culture est devenue un mouvement), *Jindai shi yanjiu*, 2007.1, 21–40.

- Wu Yu 吳虞. 1917a. « Jiazu zhidu wei zhuanzhi whuyi zhi genju lun » 家族制度為專制之根本論 (Le système familial comme fondement du despotisme), *Xin Qingnian* 2.6, 1er février.
- . 1917b. « Rujia zhuzhang jieji zhidu zhi hai » 儒家主張階級制度之害 (Les maux de la promotion confucéenne d'un système de classes), *Xin Qingnian* 3.4, 1er juin.
- . 1921. *Wu Yu wenlu* 吳虞文錄 (Recueils des textes de Wu Yu), reproduit dans *Minguo congshu* 民國叢書, série 2, n°96.
- Weston, Timothy B. 1998. « The Formation and Positioning of the New Culture Community, 1913–1917 », *Modern China* 24.3, 255–284
- Williams, Raymond. 1976. *Keywords: Vocabulary of culture and society*. Glasgow : Fontana.
- Wong Yuk. 1987. « A critique of Wu Yü, the self-deceptive anti-Confucian », *Chinese Culture* 28.4, 95–106.
- Yi Baisha 易柏莎. 1916. « Kongzi pingyi shang » 孔子評議上 (Critique de Confucius, 1er partie), *Xin Qingnian* 1.6, 15 février.
- Ying Hua riyong zidian* 英華日用字典 / *A Modern Dictionary of the English Language, Translated into Chinese*. [Éditeur non précisé.] Shanghai : Commercial, 1915.
- Zarrow, Peter. 2005. *China in War and Revolution, 1895–1949*. London : Routledge.
- Zhang Shizhao 章士釗. 1914. « Kongjiao » 孔教 (Le confucianisme), *Jiayin zazhi* 1.1, mai 1914.
- Zheng Shiqu 鄭師渠. 1997. *Wanqing guocui pai: wenhua sixiang yanjiu* 晚清國粹派：文化思想研究 (La clique de la quintessence nationale à la fin de la dynastie Qing : étude culturelle et intellectuelle). Beijing : Beijing shifan daxue chubanshe.

